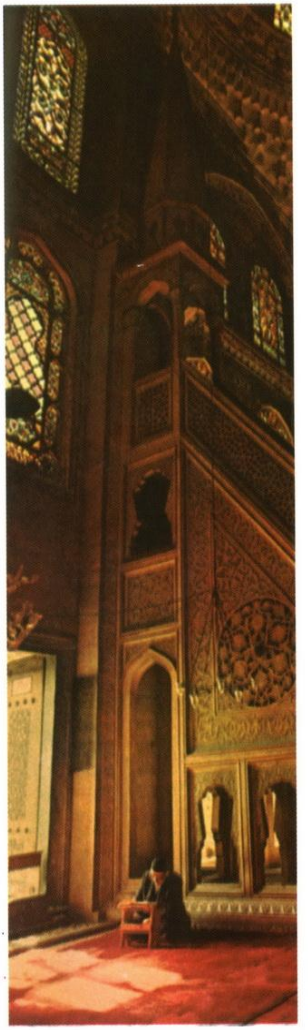
KAREN ARMSTRONG

O istorie a lui Dumnezeu



CARTEA ROMÂNEASCĂ

Karen Armstrong

O ISTORIE A LUI DUMNEZEU

*Notă despre autoare**

KAREN ARMSTRONG a fost timp de şapte ani călugăriţă romano-catolică. După ce a părăsit ordinul, în anul 1969, şi-a luat doctoratul în literatură, la Oxford, a predat literatura modernă la Universitatea din Londra şi a condus catedra de engleză la o şcoală de stat, pentru fete. În anul 1982, a devenit redactor independent şi editor de televiziune, iar acum se numără printre comentatorii britanici de seamă pe teme religioase. În anul 1983, a lucrat în Orientul Mijlociu, la un serial de televiziune în şase părţi, despre viaţa şi opera Sf. Pavel. Celelalte lucrări ale sale pentru televiziune cuprind „Varieties of Religious Experience" (1984) şi „Tongues of Fire" (1985). Din ultima a rezultat o antologie cu acest titlu, despre expresia religioasă şi poetică. Karen Armstrong predă la „The Leo Baeck College for the Study of Judaism" şi la „Training of Rabbis and Teachers" şi este membră de onoare la Association of Muslim Social Scientists. Printre lucrările publicate, citäm *Through the Narrow Gate* (1981), *Beginning the World* (1983), *The Gospel According to Woman* (1987), *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World* (1991), *The English Mystics of the Fourteenth Century* (1991) şi *Muhammad: A Biography of the Prophet* (1992).

* Traducere din ediţia originală

Karen Armstrong

O ISTORIE A LUI DUMNEZEU

iudaism, creştinism, islam

4000 de ani de căutări

Traducere de Fraga Cusin

CARTEA ROMÂNEASCĂ
2001

Coperta: DAN STANCIU

A HISTORY OF GOD
The 4000 – Year Quest of Judaism,
Christianity and Islam
by
Karen Armstrong
Alfred A. Knopf, New York 1993

© Cartea Românească, 2001

ISBN 973-23-1145-2

Cuprins

Introducere *XVII*

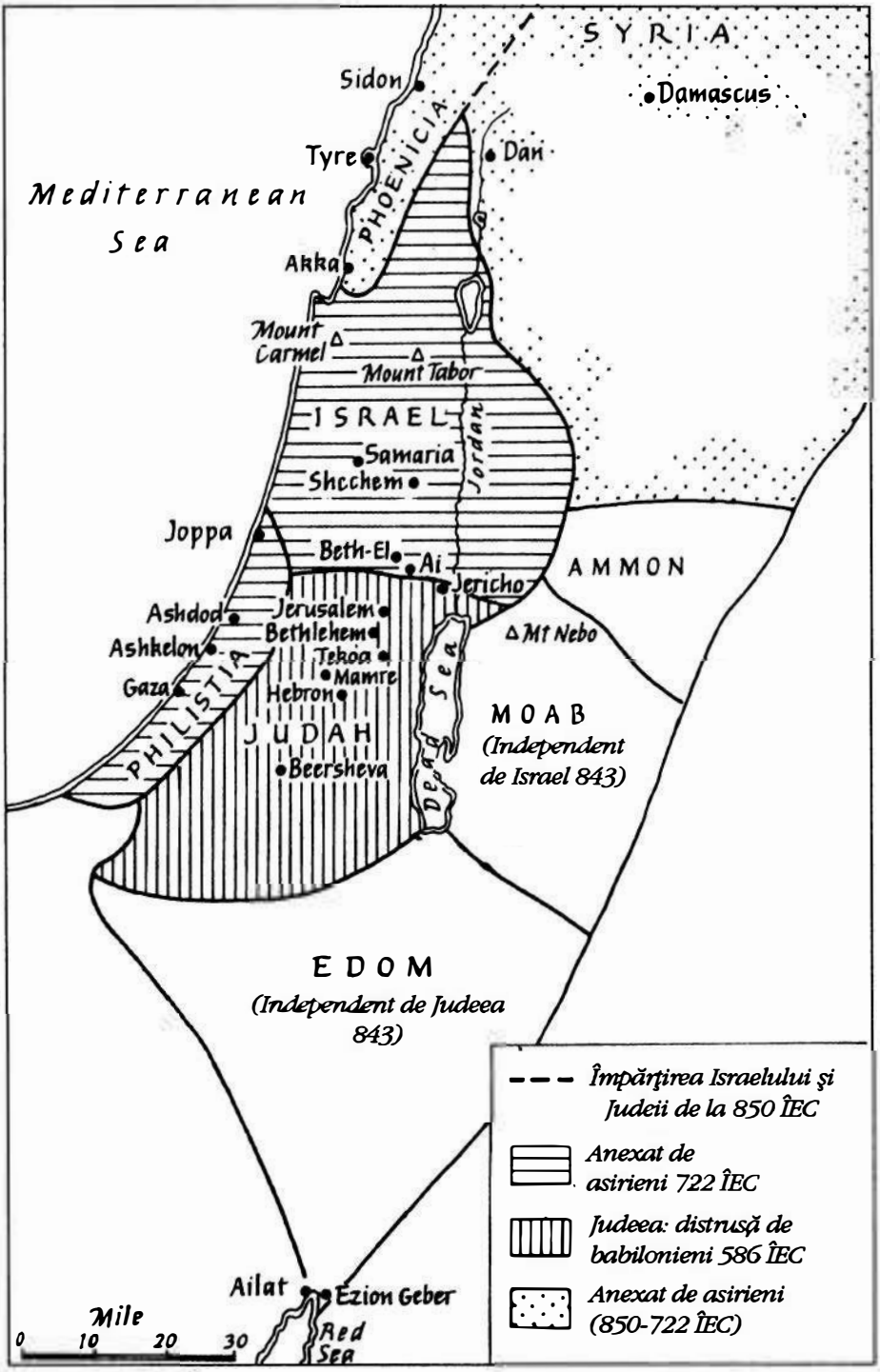
1 La început... *3*
2 Un singur Dumnezeu *34*
3 O lumină pentru ne-evrei *66*
4 Treimea: Dumnezeul creştin *89*
5 Unitate: Dumnezeul Islamului *110*
6 Dumnezeul filosofilor *141*
7 Dumnezeul misticilor *174*
8 Un Dumnezeu pentru reformatori *214*
9 Iluminismul *244*
10 Moartea lui Dumnezeu? *288*
11 Are Dumnezeu un viitor? *314*

Glosar *334*

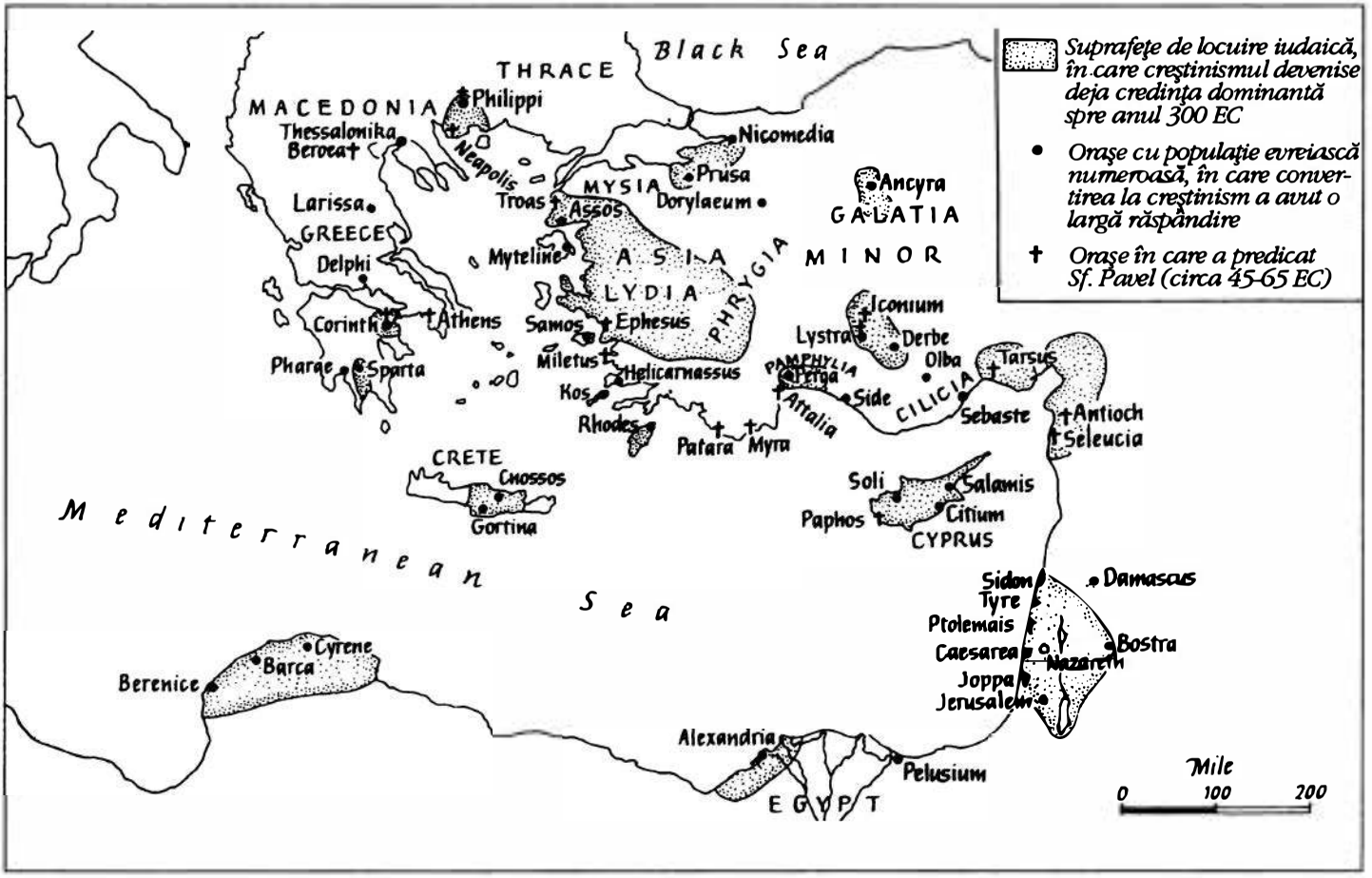
Note *340*

Sugestii pentru alte lecturi *358*

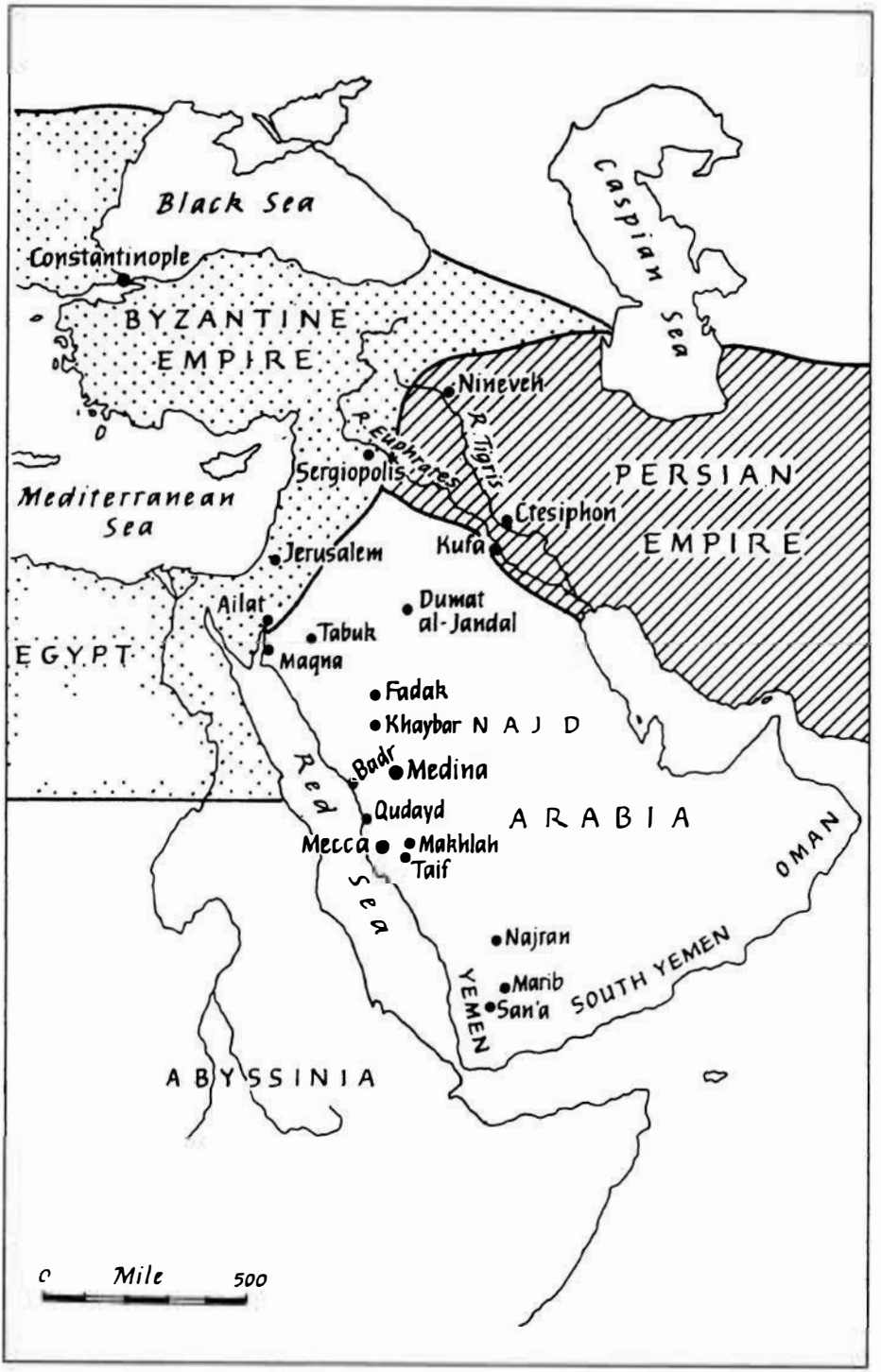
Orientul Mijlociu în antichitate



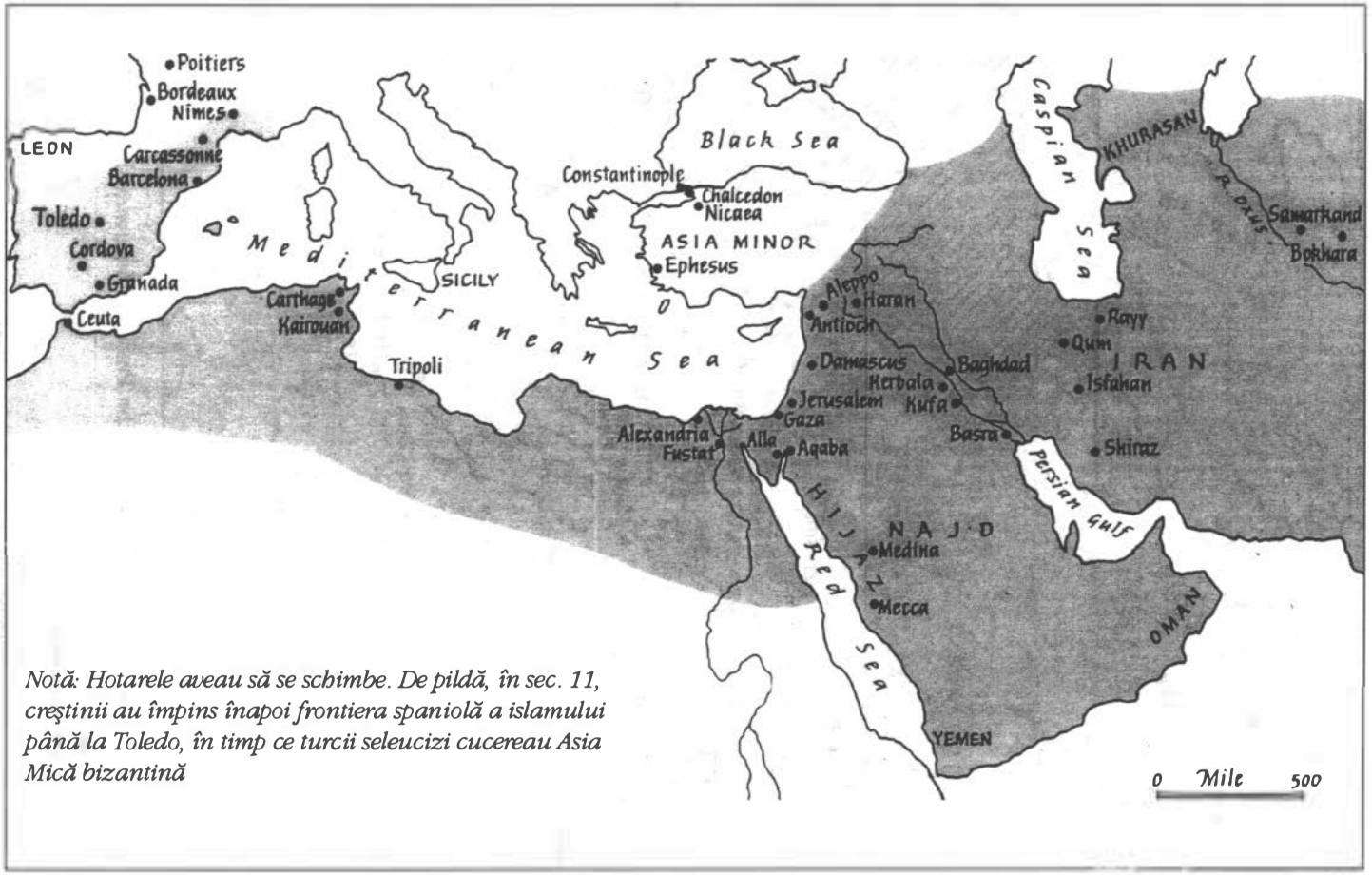
Regatele Israel şi Judeea 722-586 ÎEC


Suprafeţe de locuire iudaică, în care creştinismul devenise deja credinţa dominantă spre anul 300 EC
Oraşe cu populaţie evreiască numeroasă, în care convertirea la creştinism a avut o largă răspândire
Oraşe în care a predicat Sf. Pavel (circa 45-65 EC)
Black Sea
THRACE
MACEDONIA
Philippi
Thessalonika
Berocat
Neapolis
Nicomedia
Prusa
MYSIA
Troas
Assos
Dorylaeum
Ancyra
GALATIA
Larissa
GREECE
Delphi
Myteline
ASIA
LYDIA
PHRYGIA
MINOR
Iconium
Lystra
Derbe
Olba
Tarsus
Corinth
Athens
Samos
Ephesus
Miletus
Halicarnassus
PAMPHYLIA
Perga
Attalia
Side
CILICIA
Sebaste
Antioch
Seleucia
Pharae
Sparta
Kos
Rhodes
Patara
Myra
CRETE
Chossos
Gortina
Soli
Salamis
Paphos
Citium
CYPRUS
Mediterranean Sea
Sidon
Damascus
Tyre
Ptolemais
Caesarea
Nazareth
Bostra
Joppa
Jerusalem
Cyrene
Barca
Berenice
Alexandria
Pelusium
EGYPT
Mile
0
100
200

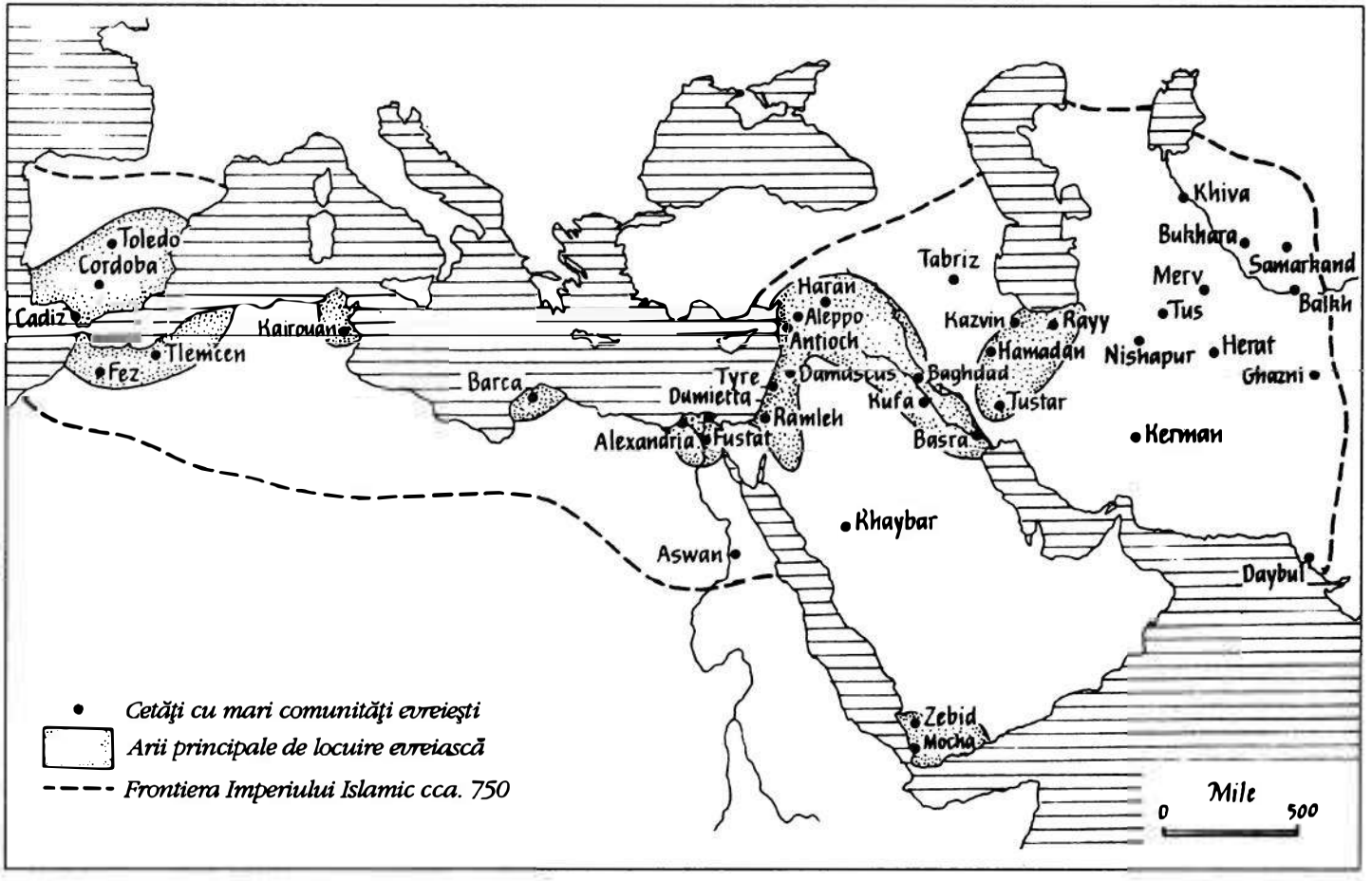
Arii în care s-au stabilit evrei
Caspian Sea
PERSIA
Black Sea
Mediterranean Sea
IRELAND
BRITAIN
GAUL
SPAIN
ITALY
AFRICA
NUMIDIA
CYRENE
EGYPT
PHRYGIA
DALMATIA
SICILY
Trier
Tours
Lyons
Clermont
Milan
Ravenna
Rome
Ostia
Bordeaux
Tarragona
Elvira
Carthage
Tunis
Hippo Regis
Thagaste
Philippi
Constantinople
Chalcedon
Nicaea
Nyssa
Cappadocia
Caesarea
Nazianzus
Iconium
Lystra
Ephesus
Antioch
Mosul
Tigris
Euphrates
Ctesiphon
Damascus
Jerusalem
Sidon
Tyre
Caesarea
Sinai
Red Sea
Alexandria



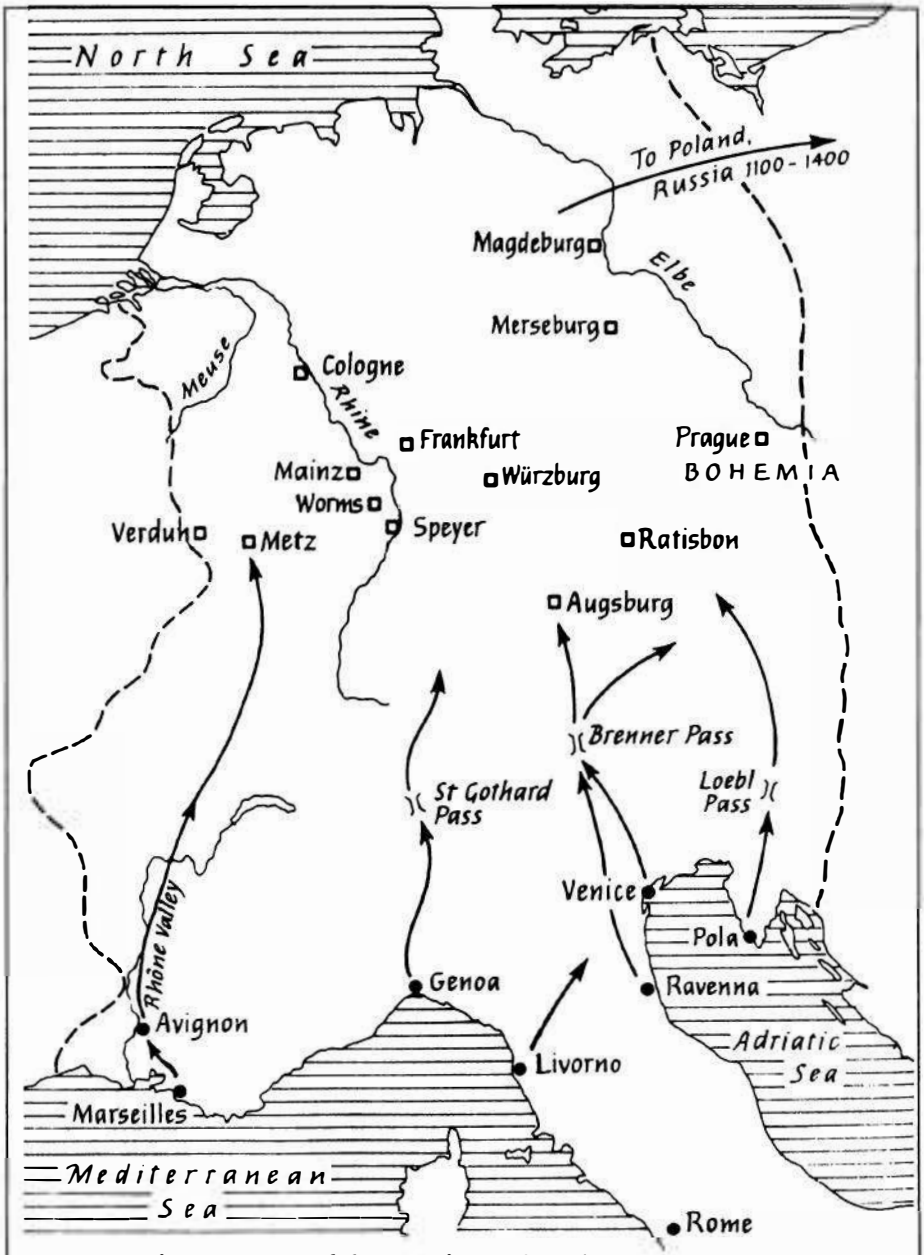
Arabia şi împrejurimile în vremea Profetului Mahomed (570-632 EC)



Notă: Hotarele aveau să se schimbe. De pildă, în sec. 11, creştinii au împins înapoi frontiera spaniolă a islamului până la Toledo, în timp ce turcii seleucizi cuceream Asia Mică bizantină



Evreii din Islam cca. 750



- *Centre în care erau stabiliţi evrei în jurul anului 500: aceste colonii evreieşti datează de pe vremea romanilor*
- *Migraţia evreiască spre nord peste Alpi 500-1000*
- *Hotarele aproximative ale Imperiului German în anul 1000*
- *Principalele comunităţi evreieşti din Germania spre anul 1100*

Notă: Evreii s-au mai stabilit, ca negutători, şi pe văile Dunării, Rinului, Meusei şi Elbei

Evreii se stabilesc în Franţa răsăriteană şi în Germania 500-1100

North Sea
Baltic Sea
RUSSIA
York
Oxford
London
Canterbury
Cologne
Mainz
Worms
Speyer
Paris
Vienna
Atlantic Ocean
Caspian Sea
Black Sea
Clermont
Cluny
Venice
Genoa
Ravenna
Florence
Assisi
Rome
Toulouse
Constantinople
Nicaea
SELJUK EMPIRE
Konya
Antioch
Baghdad
Toledo
Athens
Damascus
Tyre
Safed
Cordova
Granada
Carthage
Tunis
Gibraltar
Jerusalem
Gaza
Mediterranean Sea
ALGERIA
MOROCCO
Alexandria
Jerba
Tripoli
Cairo
EGYPT
Red Sea
Imperiul Islamic

Introducere

COPILĂ FIIND, am avut tot felul de convingeri religioase puternice dar prea puţină credinţă în Dumnezeu. Există o distincţie între *convingerea* în legătură cu un corpus de reprezentări şi o credinţă care ne dă putinţa de a ne pune încrederea în ele. Am crezut implicit în existenţa lui Dumnezeu; şi am crezut în Prezenţa Reală a lui Cristos în Euharistie, în eficacitatea Sfintelor Taine, în perspectiva damnării eterne şi în realitatea obiectivă a Purgatoriului. Cu toate acestea, nu pot spune că această convingere a mea în legătură cu aceste vederi religioase despre natura realităţii supreme mi-a dat prea multă încredere că viaţa aici, pe pământ, e bună sau benefică. Credinţa romano-catolică a copilăriei mele a fost mai curând un crez care mă înspăimânta. James Joyce avea dreptate în *Portretul artistului din tinereţe:* am avut partea mea de predici despre flăcările iadului. De fapt, Iadul îmi părea o realitate mult mai puternică decât Dumnezeu, pentru că era ceva ce îmi puteam imagina. Pe de altă parte, Dumnezeu era o figură destul de ceţoasă, definită mai mult prin abstracţii intelectuale decât prin imagini. Când aveam vreo opt ani, a trebuit să memorez la catehism acest răspuns la întrebarea: „Ce este Dumnezeu?": „Dumnezeu este Spiritul Suprem, care singur există prin Sine şi este infinit în toate perfecţiunile." Nu e de mirare că fraza nu prea avea înţeles pentru mine şi mă simt datoare să spun că mă lasă rece şi acum. Mi s-a părut întotdeauna o definiţie extraordinar de aridă, pompoasă şi arogantă. Iar de când scriu această carte, am ajuns să cred că este şi incorectă.

Pe măsură ce creşteam, îmi dădeam seama că religia înseamnă mai mult decât teamă. Am citit vieţile sfinţilor, i-am citit pe poeţii metafizici, pe T.S. Eliot şi câteva din scrierile mai simple ale misticilor. Am început să mă simt mişcată de frumuseţea liturghiei şi, deşi Dumnezeu rămânea ceva îndepărtat, am simţit că puteam să ajung la el şi că viziunea ar transfigura întreaga realitate creată. Pentru a atinge acest ţel m-am înrolat într-un ordin religios şi, ca novice şi tânără călugăriţă, am aflat mult mai multe despre credinţă. M-am aplecat asupra apologeţilor, a scripturilor, a teologiei şi istoriei Bisericii. Am plonjat în istoria vieţii monahale şi m-am angajat într-o dezbatere minuţioasă a

Regulamentului propriului meu ordin mănăstiresc, pe care a trebuit să-l învăţ pe dinafară. Ciudat totuşi, Dumnezeu apărea foarte puţin în toate acestea. Atenţia părea îndreptată asupra unor amănunte secundare şi asupra unor aspecte mai periferice ale religiei. M-am luptat cu mine însămi, în rugăciune, încercând să-mi silesc spiritul să-l întâlnească pe Dumnezeu, dar El rămânea fie diriguitor sever, care îmi observa fiecare încălcare a regulamentului, fie chinuitor de absent. Cu cât citeam mai mult despre revelaţiile sfinţilor, cu atât mă simţeam eu însămi mai neîmplinită. Eram nefericită să conştientizez faptul că puţina experienţă religioasă pe care o aveam fusese cumva plăsmuită de mine însămi în lucrarea asupra propriilor sentimente şi imaginaţii. Uneori, un sentiment de devoţiune era o reacţie estetică la frumuseţea cântului gregorian şi a liturghiei. Dar nimic nu mi se *întâmplase* cu adevărat, nimic care să fi venit dintr-o sursă de dincolo de mine. N-am avut niciodată viziunea lui Dumnezeu, aşa cum e descris de profeţi şi mistici. Iisus Cristos, despre care vorbeam mult mai mult decât despre „Dumnezeu", mi se părea o figură pur istorică, strâns asociată cu antichitatea târzie. Am început să am şi grave îndoieli despre unele doctrine ale Bisericii. Cum putea cineva să ştie sigur că omul Iisus fusese Dumnezeu întrupat şi ce însemna o astfel de credinţă? Ne învăţa cu adevărat Noul Testament doctrina elaborată – şi care se contrazicea foarte tare – a Treimii, sau era şi aceasta, ca atâtea alte elemente ale credinţei, o creaţie a unor teologi care trăiseră la câteva secole după moartea lui Cristos din Ierusalim?

În cele din urmă, cu regret, am părăsit viaţa religioasă şi, odată eliberată de povara de a mă simţi neîmplinită şi incompatibilă, am simţit cum credinţa mea în Dumnezeu se stinge încet. Nu avusese niciodată o influenţă asupra vieţii mele, deşi făcusem tot ce-mi stătuse în puteri pentru a-i înlesni această influenţă. Acum, că nu mă mai simţeam atât de vinovată şi neliniştită în privinţa lui, devenise ceva prea îndepărtat pentru a mai fi o realitate. Dar interesul meu pentru religie exista în continuare şi am realizat o serie de programe de televiziune despre istoria de început a creştinătăţii şi natura experienţei religioase. Cu cât aflam mai multe despre istoria religiei, cu atât îndoielile mele iniţiale apăreau mai justificate. Doctrinele pe care le acceptasem fără să le pun la îndoială în copilărie erau cu adevărat opera omului, construite de-a lungul vremii. Ştiinţa părea să se fi dispensat de Dumnezeul Creator iar învăţaţii care studiau Biblia dovediseră că Iisus n-a susţinut niciodată că ar fi de natură divină. Suferind de epilepsie, avusesem frânturi de viziuni care ştiam că sunt doar un accident neurologic: oare viziunile şi revelaţiile sfinţilor nu fuseseră şi ele de esenţă pur mentală? Dumnezeu părea o aberaţie, ceva ce fusese depăşit de specia umană.

Cu toţi anii petrecuţi în călugărie, nu cred că experienţa mea în legătură cu Dumnezeu este una neobişnuită. Ideile mele despre Dumnezeu s-au format în copilărie şi n-au ţinut pasul cu cunoştinţele mele acumulate în alte discipline. Îmi revizuisem vederile simpliste din copilărie în legătură cu Moş Crăciun; ajunsesem la o înţelegere mai matură a complexităţilor destinului uman decât fusese posibil la grădiniţă. Cu toate acestea, ideile mele iniţiale, confuze, despre

Dumnezeu nu fuseseră modificate sau dezvoltate. Şi persoane care nu beneficiază de ambianţa religioasă deosebită în care am evoluat eu îşi pot da seama că noţiunea lor despre Dumnezeu s-a format în copilărie. De atunci, am lăsat deoparte lucrurile copilăreşti şi ne-am despărţit de Dumnezeul primilor noştri ani de viaţă.

Cu toate acestea, studiind istoria religiei am descoperit că oamenii sunt fiinţe spirituale. Într-adevăr, există argumente pentru a susţine că *Homo sapiens* este în acelaşi timp *Homo religiosus*. Bărbaţii şi femeile au început să creeze zei de îndată ce au devenit oameni; au creat religii tot aşa cum au creat opere de artă. Şi asta nu doar pentru că doreau să îmbuneze nişte forţe puternice; aceste credinţe timpurii exprimau miracolul şi misterul care par să fi constituit dintotdeauna o componentă esenţială a experienţei umane în această lume frumoasă dar terifiantă. Ca şi arta, religia a fost şi este o încercare de a găsi sens şi valoare vieţii, în ciuda suferinţei care este datul cărnii. Ca orice altă activitate umană, se poate face abuz de religie, dar se pare că asta este ceva ce am făcut dintotdeauna. Nu ca ceva ataşat naturii primordial seculare de către regi şi preoţi care manipulează omenirea, ci ca un atribut natural al umanităţii. Într-adevăr, secularismul nostru actual este un experiment cu totul nou, fără precedent în istoria omenirii. Abia urmează să vedem cum va funcţiona. Este tot atât de adevărat că umanismul nostru liberal occidental nu este ceva care ne vine de la sine; ca o apreciere a artei sau poeziei, el trebuie cultivat. Umanismul este el însuşi o religie fără Dumnezeu – nu toate religiile, fireşte, sunt teiste. Idealul nostru etic secular are propriile sale discipline ale spiritului şi inimii şi el dă oamenilor mijloacele de a găsi credinţa în sensul suprem al vieţii umane, mijloace care erau oferite cândva de religii mai convenţionale.

Când am început să cercetez această istorie a ideii şi experienţei de Dumnezeu în cele trei credinţe monoteiste înrudite – iudaismul, creştinismul şi islamul –, mă aşteptam să aflu că Dumnezeu fusese pur şi simplu o proiecţie a nevoilor şi dorinţelor umane. Credeam că „el" ar reflecta spaimele şi aspiraţiile societăţii din fiecare stadiu al dezvoltării sale. Anticipările mele nu erau cu totul nejustificate, dar am fost extrem de surprinsă de unele din descoperirile mele. Era bine dacă aş fi aflat toate acestea acum treizeci de ani, când mi-am început viaţa religioasă. N-aş mai fi trăit toate acele nelinişti, dacă aş fi auzit atunci, de la monoteişti eminenţi din toate cele trei credinţe, că, în loc să aştept ca Dumnezeu să se pogoare de sus, ar trebui să-mi creez cu bună ştiinţă, eu însămi, un sentiment al dumnezeirii. Alţi rabini, preoţi şi sufiţi m-ar fi mustrat pentru a fi crezut că Dumnezeu este – în orice sens – o realitate „dincolo de noi"; m-ar fi avertizat să nu mă aştept să-l percep ca pe un fapt obiectiv care poate fi descoperit prin procesul obişnuit de gândire raţională. Mi-ar fi spus că, într-un sens major, Dumnezeu este un produs al imaginaţiei creatoare, ca şi poezia şi muzica pe care le socoteam atât de însufleţitoare. Câţiva monoteişti foarte respectaţi mi-ar fi spus, calm şi ferm, că Dumnezeu nu există cu adevărat, dar că, totuşi, „el" este realitatea cea mai importantă a lumii.

Această carte nu va fi o istorie a realităţii inefabile a lui Dumnezeu însuşi,

care se află dincolo de timp şi schimbare, ci o istorie a felului în care bărbaţi şi femei l-au perceput de la Avraam până azi. Ideea omenească de Dumnezeu are o istorie, căci ea a avut întotdeauna semnificaţii uşor diferite de la o comunitate la alta de oameni care au folosit-o în diferite perioade. Ideea de Dumnezeu formată într-o generaţie de un grup de fiinţe umane poate fi lipsită de sens pentru un alt grup. Într-adevăr, declaraţia „cred în Dumnezeu" nu are nici un înţeles obiectiv luată ca atare, ci, ca orice altă declaraţie, înseamnă ceva numai în context, atunci când este făcută de o anumită comunitate. Deci, cuvântul „Dumnezeu" nu conţine nici o idee neschimbătoare; dimpotrivă, cuvântul conţine un întreg spectru de semnificaţii, dintre care unele sunt contradictorii sau chiar se exclud reciproc. Dacă noţiunea de Dumnezeu nu ar fi avut această flexibilitate, nu ar fi supravieţuit pentru a deveni una din marile idei ale umanităţii. Când o concepţie despre Dumnezeu înceta să mai aibă semnificaţie sau relevanţă, se renunţa la ea pe nesimţite, fiind înlocuită de o nouă teologie. Fundamentalistul ar nega acest lucru, pentru că fundamentalismul este anti-istoric: el socoate că Avraam, Moise şi profeţii de mai târziu l-au perceput pe Dumnezeul lor în exact acelaşi fel în care îl percep oamenii azi. Însă, dacă privim la cele trei religii ale noastre, devine clar că nu există o viziune obiectivă asupra lui „Dumnezeu": fiecare generaţie trebuie să-şi creeze o imagine a lui Dumnezeu care să funcţioneze pentru acea generaţie. Lucru valabil şi pentru ateism. Declaraţia „nu cred în Dumnezeu" a avut semnificaţii uşor diferite în fiecare perioadă istorică. Oamenii etichetaţi ca „atei" de-a lungul anilor au respins întotdeauna o anumită concepţie despre divinitate. „Dumnezeul" respins de ateii de azi este el acelaşi cu Dumnezeul patriarhilor, Dumnezeul profeţilor, Dumnezeul filosofilor, Dumnezeul misticilor sau Dumnezeul teiştilor din secolul 18? Toate aceste zeităţi au fost venerate ca Dumnezeul Bibliei şi al Coranului de către evrei, creştini şi musulmani în diverse momente ale istoriei lor. Vom vedea că ele se deosebesc foarte mult una de alta. Ateismul a fost adesea o stare tranzitorie: astfel, evrei, creştini şi musulmani erau toţi numiţi „atei" de către contemporanii lor păgâni, pentru că adoptaseră o noţiune revoluţionară despre divinitate şi transcendenţă. Este ateismul modern o negare asemănătoare a unui „Dumnezeu" care nu mai corespunde problemelor timpului nostru?

Cu tot caracterul său nelumesc, religia este vădit pragmatică. Vom vedea că este mult mai important ca o anumită idee de Dumnezeu să *funcţioneze* decât să fie solidă din punct de vedere logic şi ştiinţific. Deîndată ce încetează să mai fie eficientă, ea va fi schimbată – uneori cu ceva radical diferit. Lucru care nu-i tulbura pe majoritatea monoteiştilor de dinaintea vremurilor noastre, pentru că lor le era clar că ideile lor despre Dumnezeu nu erau sacrosancte, putând fi doar provizorii. Aceste idei erau în întregime opera omului – nu puteau fi nimic altceva – şi absolut distincte de Realitatea indescriptibilă pe care o simbolizau. Unii au dezvoltat căi destul de îndrăzneţe pentru a scoate în evidenţă această distincţie esenţială. Un mistic medieval a mers până la a spune că această Realitate supremă – greşit numită „Dumnezeu" – nici măcar nu e menţionată în Biblie. În toată istoria, bărbaţi şi femei au perceput o dimensiune

a spiritului care pare că transcende umanul. Într-adevăr, este o caracteristică a spiritului uman, captivantă, aceea de a fi capabil să conceapă concepte care trec dincolo de el în acest fel. Oricum am vrea s-o interpretăm, această experienţă umană a transcendenţei a fost şi este o realitate. Nu toată lumea o va socoti ca fiind divină: budiştii, cum vom vedea, ar nega că viziunile şi trăirile lor interioare provin dintr-o sursă supranaturală, căci le consideră ca făcând parte din natura umanităţii. Cu toate acestea, toate marile religii ar fi de acord că este imposibil să descrii această transcendenţă în limbaj conceptual obişnuit. Monoteiştii au numit această transcendenţă „Dumnezeu", dar au înconjurat-o cu severe restricţii. Evreii, de pildă, nu au voie să pronunţe Numele sacru al lui Dumnezeu, iar musulmanii nu trebuie să încerce să descrie divinul în imagini vizuale. Disciplina reaminteşte că realitatea pe care o numim „Dumnezeu" depăşeşte orice exprimare umană.

Lucrarea de faţă nu va fi o istorie în sensul obişnuit, întrucât ideea de Dumnezeu nu s-a iscat la un anumit punct spre a progresa într-o manieră liniară spre o concepţie finală. În felul acesta funcţionează noţiunile ştiinţifice, dar nu ideile artistice şi religioase. Tot aşa cum în poezia de dragoste există un număr finit de teme, oamenii au continuat să spună iar şi iar aceleaşi lucruri despre Dumnezeu. Într-adevăr, vom găsi o asemănare izbitoare între ideile despre divinitate ale evreilor, creştinilor şi musulmanilor. Chiar dacă atât evreii cât şi musulmanii consideră ca fiind aproape blasfemii doctrinele creştine despre Treime şi Întrupare, ei şi-au creat propriile lor versiuni în legătură cu aceste controversate teologii. Fiecare expresie a acestor teme universale este uşor diferită, vădind ingeniozitatea şi inventivitatea imaginaţiei umane în strădania sa de a-şi exprima sentimentul de „Dumnezeu".

Cum avem de-a face cu un subiect atât de vast, m-am limitat în mod deliberat la Unul Dumnezeu slăvit de evrei, creştini şi musulmani, deşi, uneori, am socotit ca fiind păgâne concepţiile hinduse şi budiste despre realitatea supremă, pentru a scoate mai clar în evidenţă monoteismul. Pare că ideea de Dumnezeu este foarte apropiată de idei din religii care s-au dezvoltat absolut independent. Oricare ar fi concluziile la care ajungem în legătură cu realitatea lui Dumnezeu, istoria acestei idei trebuie să ne spună ceva important despre spiritul uman şi despre natura aspiraţiei noastre. În ciuda caracterului secular al societăţii occidentale, în majoritatea sa, ideea de Dumnezeu are încă o mare influenţă asupra vieţilor a milioane de oameni. Studii recente arată că 99 la sută din americani afirmă că ei cred în Dumnezeu: întrebarea este, din multitudinea de oferte, care este Dumnezeul la care aderă ei?

Teologia apare adesea ca fiind plicticoasă şi abstractă, în schimb istoria lui Dumnezeu este pasionantă şi aprinsă. Spre deosebire de alte concepţii despre realitatea supremă, ea a fost de la început însoţită de o luptă chinuitoare şi înverşunată. Profeţii lui Israel l-au perceput pe Dumnezeul lor ca o pe durere fizică, ce le-a străbătut fiecare mădular şi i-a umplut de mânie şi înălţare. Realitatea pe care ei au numit-o Dumnezeu a fost adesea trăită de monoteişt într-o stare de „extremitate" : citim despre vârfuri de munte, întuneric, pustietat

crucificare şi teroare. Trăirea occidentală a dumnezeirii apărea ca extrem de traumatizantă. Care era motivul acestei apăsări inerente? Alţi monoteişti au vorbit despre lumină şi transfigurare. Ei au folosit imagini extrem de îndrăzneţe, mergând mult dincolo de teologia ortodoxă, pentru a exprima complexitatea realităţii pe care o trăiau. Există un interes reînnoit, de dată recentă, pentru mitologie, care poate indica o dorinţă larg răspândită de a avea o exprimare mai imaginativă a adevărului religios. Lucrarea regretatului învăţat american Joseph Campbell a devenit extrem de populară: el a explorat mitologia perenă a omenirii, legând miturile antice de cele încă actuale din societăţile tradiţionale. Se presupune adesea că cele trei religii ale lui Dumnezeu sunt lipsite de mitologie şi simbolism poetic. Totuşi, deşi monoteiştii au respins la început miturile vecinilor lor păgâni, după o vreme, acestea s-au strecurat adesea înapoi, în credinţă. Au fost misticii care l-au văzut pe Dumnezeu întrupat într-o femeie, de pildă. Alţii vorbesc cu reverenţă despre sexualitatea lui Dumnezeu şi au introdus în divinitate un element femeiesc.

Ajung aici la un punct dificil. Pentru că acest Dumnezeu a fost la început o zeitate clar masculină, monoteiştii s-au referit şi se referă de obicei la această zeitate cu pronumele „el". În anii din urmă, feministele au început să obiecteze la această gramatică, lucru de înţeles. Întrucât voi nota gândurile şi percepţiile unor oameni care i-au spus lui Dumnezeu „el", am folosit terminologia convenţională masculină, cu excepţia cazurilor în care forma neutră mi s-a părut mai potrivită. Cred totuşi că este necesar de menţionat că în limba engleză abordarea în termeni masculini a discuţiilor despre Dumnezeu este deosebit de problematică. În ebraică, arabă şi franceză genul gramatical imprimă discursului teologic un fel de contrapunct sexual şi o dialectică, un echilibru care lipseşte adesea în engleză. Astfel, în arabă, *al-Lah* (numele suprem al lui Dumnezeu) este masculin din punct de vedere gramatical, dar cuvîntul care denumeşte divinul şi esenţa inscrutabilă a lui Dumnezeu – *al-Dhat* – este de gen feminin.

Toate discuţiile despre Dumnezeu se confruntă cu dificultăţi insurmontabile. Cu toate acestea, monoteiştii au fost dintotdeauna foarte fermi în legătură cu limba, negându-i în acelaşi timp capacitatea de a exprima realitatea transcendentă. Dumnezeul evreilor, creştinilor şi musulmanilor este un Dumnezeu care – într-un anume sens – vorbeşte. Cuvântul Lui este crucial în toate cele trei credinţe. Cuvântul lui Dumnezeu a modelat istoria culturii noastre. Trebuie să hotărâm dacă pentru noi cuvântul „Dumnezeu" mai are azi vreo semnificaţie.

Nota autoarei: Întrucât cercetez istoria lui Dumnezeu atât din perspectivă evreiască şi musulmană cât şi din perspectivă creştină, termenii de „Î.Cr" şi „D.Cr" („înainte de Cristos" şi „după Cristos"), folosiţi convenţional în Occident, nu sunt adecvaţi. Am recurs de aceea la termenii alternativi de „ÎEC" (înaintea erei comune) şi „EC" (era comună).

O ISTORIE
A LUI DUMNEZEU

1

La început...

LA ÎNCEPUT, oamenii au creat un Dumnezeu care era Cauza Primă a tuturor lucrurilor şi Stăpânitor al cerului şi al pământului. El nu era reprezentat prin imagini şi nu avea templu sau preoţi să-l slujească. Era prea sus pentru un cult uman imperfect. Treptat, el a început să pălească în conştiinţa poporului său. A ajuns să fie atât de îndepărtat încât oamenii au hotărât că nu-l mai vor. In cele din urmă, s-a spus că a dispărut.

Cel puţin aceasta este una din teorii, popularizată de Părintele Wilhelm Schmidt în *Originea ideii de Dumnezeu,* publicată pentru prima oară în 1912. Schmidt sugera că existase un monoteism primitiv înainte ca bărbaţi şi femei să înceapă a venera un număr de zei. Iniţial, ei recunoscuseră numai o singură Zeitate Supremă, care crease lumea şi conducea de la distanţă treburile omeneşti. Credinţa într-un astfel de Dumnezeu de Sus (uneori numit Dumnezeu din Ceruri, întrucât este asociat cu Raiul care se află în cer) continuă să fie prezentă în viaţa religioasă a membrilor multor triburi africane indigene. Aceştia aspiră la Dumnezeu în rugile lor; cred că el îi priveşte de sus şi îi va pedepsi pentrú greşelile lor. Totuşi, el este absent din viaţa lor de zi cu zi: nu are nici un cult special şi nu este niciodată înfăţişat în efigie. Oamenii triburilor spun că este inexprimabil şi nu poate fi contaminat de lumea oamenilor. Unii spun că „a plecat". Antropologii sugerează că acest Dumnezeu a ajuns să fie atât de sus şi de departe, încât a fost de fapt înlocuit de spirite mai mărunte şi de zei mai accesibili. Tot astfel, susţine teoria lui Schmidt, în vremuri străvechi, Dumnezeu Cel Înalt a fost înlocuit de zeii mai atrăgători din panteonul păgân. La început, deci, a fost Unul Dumnezeu. Dacă este aşa, atunci monoteismul a fost una dintre cele mai vechi idei care au luat naştere în mintea oamenilor pentru a explica misterul şi tragedia vieţii. Ceea ce pune în evidenţă şi unele probleme cărora o astfel de zeitate trebuia să le facă faţă.

Este imposibil de făcut dovada acestor lucruri. Au existat multe teorii despre originea religiei. Se pare totuşi că oamenii au creat zei dintotdeauna. Când o idee religioasă încetează să mai funcţioneze, oamenii pur şi simplu o înlocuiesc. Aceste idei dispar pe nesimţite, fără mare zgomot, aşa cum s-a întâmplat cu

Dumnezeu din Cer. În zilele noastre, mulţi ar spune că Dumnezeul venerat timp de secole de evrei, creştini şi musulmani a ajuns să fie tot atât de îndepărtat ca Dumnezeul din Cer. Unii au susţinut chiar că el a murit. Desigur, el pare să dispară din vieţile unui număr tot mai mare de oameni, mai ales în Europa Occidentală. Se vorbeşte despre un „gol în formă de Dumnezeu" în conştiinţa lor, acolo unde era locul lui, pentru că, oricât ar părea de irelevant în anumite cercuri, el a jucat un rol crucial în istoria noastră şi a reprezentat una dintre cele mai mari idei ale omenirii din toate timpurile. Pentru a înţelege ce pierdem – adică, dacă el dispare cu adevărat – trebuie să vedem ce făceau oamenii când au început să-l slăvească pe acest Dumnezeu, ce a însemnat el şi cum a fost conceput. Pentru asta, trebuie să ne întoarcem la lumea antică a Orientului Mijlociu, acolo unde s-a născut treptat ideea despre Dumnezeul nostru, acum vreo 14000 de ani.

Unul din motivele pentru care religia pare irelevantă astăzi este că mulţi dintre noi nu mai au sentimentul că suntem înconjuraţi de o lume a nevăzutelor. Cultura noastră ştiinţifică ne învaţă să ne concentrăm atenţia asupra lumii fizice şi materiale care se află în faţa noastră. Această metodă de a privi lumea a dus la rezultate însemnate. Totuşi, una dintre urmările sale este faptul că în felul acesta ne-am eliminat sentimentul de „spiritual" sau de „sfânt", care străbate vieţile oamenilor din societăţile mai tradiţionale la fiecare nivel şi care a fost cândva o componentă esenţială a percepţiei noastre umane asupra lumii. În insulele Mării Sudului, această forţă misterioasă este numită *mana*; alţii o percep ca o prezenţă sau spirit; uneori a fost simţită ca o putere impersonală, ca o formă de radioactivitate sau electricitate. S-a crezut că sălăşluieşte în şeful de trib, în plante, în stânci sau animale. Latinii se întâlneau cu *numina* (spirite) în crânguri sacre; arabii simţeau că peisajul e populat de *jinn* (duhuri). Fireşte, oamenii doreau să intre în contact cu această realitate şi s-o facă să lucreze în folosul lor, dar mai doreau şi s-o admire pur şi simplu. Când personificau forţele nevăzute şi le transformau în zei, asociate cu vântul, soarele marea şi stelele, având însă caracteristici omeneşti, oamenii îşi exprimau sentimentul de afinitate cu nevăzutul şi cu lumea din jurul lor.

Rudolf Otto, istoricul german al religiei, care şi-a publicat importanta carte *Ideea de Sacru* în 1917, credea că acest sentiment al „supranaturalului" se afla la baza religiei. El preceda orice dorinţă de a explica originea lumii sau de a găsi o bază pentru comportamentul etic. Puterea supranaturală era percepută de fiinţele umane în diferite feluri; uneori inspira o excitare sălbatică, baccanalică; alteori, un calm profund; uneori oamenii simţeau spaimă, teamă şi umilinţă în prezenţa unei forţe misterioase inerente în toate aspectele vieţii. Când oamenii au început să-şi croiască miturile şi să se închine la zeii lor, ei nu căutau o explicaţie literală pentru fenomenele naturale. Poveştile simbolice, picturile şi sculpturile din peşteri erau o încercare de a-şi exprima uimirea şi de a asocia acest mister omniprezent cu propriile lor vieţi; într-adevăr, poeţii, artiştii şi muzicienii simt şi astăzi o astfel de dorinţă. În paleolitic, de pildă, când se dezvolta agricultura, cultul Zeiţei Mamă exprima sentimentul că fertilitatea

care transforma viaţa umană era cu adevărat sacră. Artiştii ciopleau acele statui care o înfăţişau ca pe o femeie goală, gravidă, statui pe care arheologii le-au găsit pretutindeni în Europa, Orientul Mijlociu şi India. Marea Mamă a rămas timp de secole importantă din punctul de vedere al imaginaţiei. Ca şi Dumnezeul din Cer, ea a fost absorbită în panteonul de mai târziu şi şi-a ocupat locul alături de alte zeităţi. S-a numărat printre cei mai puternici zei, cu siguranţă mai puternică decât Dumnezeu din Cer, care a rămas o figură destul de ceţoasă. Se numea Inana în Sumerul antic, Iştar în Babilon, Anat în Canaan, Isis în Egipt şi Afrodita în Grecia, şi toate aceste culturi au dat naştere unor poveşti foarte asemănătoare pentru a-i exprima rolul în viaţa spirituală a oamenilor. Aceste mituri nu trebuiau înţelese ad litteram, ele erau încercări metaforice de a descrie realitatea care era prea complexă şi alunecoasă pentru a fi exprimată în orice altă modalitate. Aceste poveşti dramatice şi evocatoare despre zei şi zeiţe îi ajutau pe oameni să-şi exprime propriul sentiment în legătură cu forţele puternice dar nevăzute care îi înconjurau.

Într-adevăr, pare că în lumea antică oamenii credeau că numai participând la această viaţă divină puteau deveni cu adevărat umani. Viaţa pământească era evident fragilă şi umbrită de natura sa trecătoare, dar dacă bărbaţi şi femei imitau acţiunile zeilor, ei s-ar fi împărtăşit într-o anumită măsură din puterea şi eficienţa mai mare a acestora. Se spunea astfel că zeii le arătaseră oamenilor cum să-şi construiască oraşele şi templele care erau simple copii ale propriilor lor case de pe tărâmul divin. Lumea sacră a zeilor – cum era ea povestită în mituri – nu era doar un ideal la care trebuiau să aspire femei şi bărbaţi, era prototipul existenţei umane; era matricea originară sau arhetipul după care fusese modelată viaţa noastră aici, pe pământ. Totul pe pământ era astfel socotit a fi o imitaţie a ceva din lumea divină, o percepţie care a dat naştere mitologiei, organizării rituale şi sociale a majorităţii culturilor din antichitate şi continuă şi azi să influenţeze societăţile mai tradiţionale.[1] În Iranul antic, de pildă, se considera că absolut fiecare persoană sau obiect din lumea pământească (*getik*) avea un corespondent în lumea arhetipală a realităţii sacre (*menok*). Pentru noi, în lumea modernă, aceasta este o perspectivă greu de înţeles, căci noi considerăm autonomia şi independenţa a fi valori umane supreme. Cu toate acestea, faimosul adagiu *post coitum omne animal tristis est* exprimă o experienţă comună: după un moment intens şi anticipat cu nerăbdare, simţim adesea că am pierdut ceva şi mai important, care ne scapă. Imitarea unui zeu este încă o noţiune religioasă importantă: odihna de Sabat sau spălarea picioarelor cuiva în Joia Mare de dinaintea Paştelui – acţiuni care nu au o semnificaţie prin ele însele – sunt importante şi sacre acum pentru că oamenii cred că ele au fost cândva îndeplinite de Dumnezeu.

Lumea antică a Mesopotamiei a fost caracterizată de o spiritualitate asemănătoare. Valea Tigru-Eufrat de pe actualul teritoriu al Irakului fusese locuită încă din 4000 ÎEC de populaţia cunoscută ca sumeriană, populaţie care dăduse naştere uneia dintre primele mari culturi din Oikumene (lumea civilizată). În cetăţile lor Ur, Erech şi Kish, sumerienii au creat scrierea cuneiformă, au construit

extraordinarele turnuri-templu numite zigurate şi au creat o impresionantă bogăţie de legi, literatură şi mitologie. Nu mult după aceea, regiunea a fost invadată de akadienii semiţi, care adoptaseră limba şi cultura Sumerului. După aceea, în jurul anilor 2000 ÎEC, amoriţii au cucerit această civilizaţie sumeriano-akadiană şi au transformat Babilonul în propria lor capitală. În sfârşit, după vreo cinci sute de ani, asirienii s-au stabilit lângă Ashur şi, mai târziu, au cucerit însuşi Babilonul, în secolul 8 ÎEC. Această tradiţie babiloniană a afectat şi mitologia şi religia Canaanului, care avea să devină Pământul Făgăduinţei pentru vechii israeliţi. Ca şi alte populaţii din antichitate, babilonienii atribuiau realizările lor culturale zeilor care îşi dezvăluiseră propriul mod de viaţă strămoşilor lor mitici. Astfel, Babilonul însuşi era considerat ca o imagine a raiului, fiecare din templele sale fiind reproducerea unui palat celest. Această legătură cu lumea divină era sărbătorită şi perpetuată anual în timpul marelui Festival al Anului Nou, care, spre secolul 17 ÎEC devenise deja o tradiţie bine înrădăcinată. Sărbătorit în cetatea sacră a Babilonului în luna Nisan – aprilie pentru noi – Festivalul îl întrona solemn pe rege şi îi consfinţea domnia pentru încă un an. Totuşi, această stabilitate politică putea dura numai în măsura în care ea participa la guvernarea şi mai durabilă şi efectivă a zeilor care aduseseră ordinea din haosul primordial când creaseră lumea. Cele unsprezece zile sacre ale Festivalului îi proiectau astfel pe participanţi în afara timpului profan, în lumea sacră şi eternă a zeilor, prin intermediul unor gesturi rituale. Era ucis un ţap, pentru a se anula anul vechi, pe moarte; umilirea regelui în public şi întronarea unui rege al carnavalului în locul lui reproducea haosul originar; o bătălie parodică reproducea lupta zeilor împotriva forţelor distrugerii.

Aceste acţiuni simbolice aveau în acest fel o valoare rituală; ele permiteau babilonienilor să se scufunde în forţa sacră sau *mana* de care depindea marea lor civilizaţie. Cultura era percepută ca o realizare fragilă, care putea oricând să cadă pradă forţelor dezordinii şi dezintegrării. În după-amiaza celei de-a patra zile a Festivalului, preoţi şi cântăreţi mergeau în procesiune la Sfânta Sfintelor, pentru a recita *Enuma Elish*, poemul epic care preamărea triumful zeilor asupra haosului. Povestea nu era o istorisire faptică a originilor fizice ale vieţii pe pământ, ci o încercare deliberat simbolică de a sugera un mare mister şi de a elibera puterea lui sacră. O relatare literală a creaţiei era imposibilă, căci nimeni nu fusese prezent la aceste evenimente inimaginabile: mitul şi simbolul erau astfel singurul mod potrivit pentru a le descrie. O scurtă privire asupra poemului *Enuma Elish* ne îngăduie o oarecare percepţie asupra spiritualităţii care a dat naştere, multe secole mai târziu, propriului nostru Dumnezeu Creator. Chiar dacă relatarea biblică şi coranică a creaţiei va lua în cele din urmă o formă foarte diferită, aceste mituri stranii n-au dispărut niciodată cu totul, fiind reluate, mult mai târziu, în istoria lui Dumnezeu, drapate în idiom monoteist.

Povestea începe cu crearea zeilor înşişi – o temă care, după cum vom vedea, avea să fie foarte importantă în misticismul evreilor şi musulmanilor. La început, spune *Enuma Elish*, zeii s-au iscat, doi câte doi, dintr-o materie informă, apoasă – o substanţă care era ea însăşi de natură divină. În mitul

babilonian – la fel ca în Biblie mai târziu – nu exista creaţie din nimic, o idee care îi era străină lumii antice. Înainte de a fi existat atât zeii cât şi fiinţele umane, această materie primă de natură sacră existase dintotdeauna. Când babilonienii au încercat să-şi imagineze această materie primordială divină, s-au gândit că trebuia să fi semănat cu terenurile mlăştinoase din Mesopotamia, unde inundaţiile ameninţau în permanenţă cu distrugerea fragilele zidiri ale oamenilor. În *Enuma Elish*, haosul nu este deci o masă înfricoşătoare, în fierbere, ci ceva lunecos, unde nimic nu are graniţă, definiţie şi identitate:

> Când dulce şi amar
> se amestecau, nu erau trestii împletite, nici stuf
> să-ntunece apa,
> zeii n-aveau nume, natură, n-aveau viitor.[2]

Apoi s-au ridicat trei zei din mlaştina primordială: Apsu (identificat cu apele dulci ale râurilor), soţia sa, Tiamat (marea sărată) şi Mummu, Pântecul haosului. Aceşti trei zei reprezentau totuşi, să zicem aşa, un model timpuriu, inferior, care necesita îmbunătăţiri. Numele „Apsu" şi „Tiamat" pot fi traduse prin „abis", „vid" sau „golf fără fund". Ei păstrau inerţia informă a informatului iniţial şi nu dobândiseră încă o identitate clară.

Ca urmare, din ei s-a iscat o succesiune de alţi zei, într-un proces cunoscut ca emanaţie, care avea să devină foarte important în istoria propriului nostru Dumnezeu. Noii zei au apărut unul dintr-altul, în perechi, fiecare dobândind o definire mai clară decât celălalt, pe măsură ce evoluţia divină progresa. Mai întâi au apărut Lahmu şi Lahmn (numele lor înseamnă „nămol", „mâl": apa şi pământul erau încă amestecate). Au urmat Ansher şi Kishar, identificaţi cu orizontul cerului şi respectiv al mării. Apoi au sosit Anu (cerul) şi Ea (pământul), părând să încheie procesul. Lumea divină avea cer, râuri şi pământ, distincte şi separate unele de altele. Dar creaţia abia începuse: forţele haosului şi ale dezintegrării puteau fi ţinute în frâu doar printr-o luptă dureroasă şi permanentă. Zeii mai tineri, dinamici s-au ridicat împotriva părinţilor lor, dar chiar dacă Ea a reuşit să-i învingă prin forţă pe Apsu şi Mummu, el n-a fost în stare s-o dovedească pe Tiamat, care a produs o întreagă familie de monştri diformi care să lupte în numele ei. Din fericire, Ea a avut un fiu minunat: Marduk, Regele Soare, cel mai desăvârşit exemplar al familiei divine. La o întrunire a Marii Adunări a zeilor, Marduk a promis că va lupta împotriva lui Tiamat cu condiţia ca aceştia să-l accepte drept conducătorul lor. Dar n-a reuşit decât s-o căsăpească pe Tiamat, cu mare greutate şi după o luptă lungă şi primejdioasă. În acest mit, creativitatea este o luptă, înfăptuită cu greu, împotriva unor adversităţi copleşitoare.

În cele din urmă, totuşi, Marduk s-a ridicat peste cadavrul vast al lui Tiamat şi s-a hotărât să creeze o nouă lume: el i-a despicat trupul în două, pentru a forma arcul cerului şi lumea oamenilor; apoi, a creat legile care aveau să ţină toate lucrurile în locurile stabilite. Trebuia realizată ordinea. Victoria n-a fost

însă totală. Ea trebuia restabilită an după an, prin rituri speciale. Ca urmare, zeii s-au întrunit la Babilon, centrul noului pământ, şi au construit un templu unde se puteau săvârşi riturile celeste. Rezultatul a fost marele zigurat întru slava lui Marduk, „templul pământean, simbolul cerului infinit". Când templul a fost gata, Marduk s-a instalat în vârf şi zeii au strigat: „Acesta este Babilonul, cetatea iubită a zeului, casa ta iubită!". Apoi au săvârşit liturghia „din care universul îşi primeşte structura, lumea ascunsă este lămurită iar zeilor li se atribuie locul lor în univers".[3] Aceste legi şi ritualuri sunt obligatorii pentru toată lumea: chiar şi zeii trebuie să le respecte pentru a asigura supravieţuirea creaţiei. Mitul exprimă înţelesul interior al civilizaţiei, aşa cum o vedeau babilonienii. Ei ştiau foarte bine că ziguratul fusese construit de propriii lor strămoşi, dar povestea din *Enuma Elish* le întărea credinţa că întreprinderea lor creatoare putea fi durabilă numai dacă se împărtăşea din puterea divină. Ritualul pe care îl săvârşeau de Anul Nou fusese conceput înainte de existenţa oamenilor: el fusese înscris în însăşi natura lucrurilor, căreia chiar şi zeii trebuiau să i se supună. Mitul exprima totodată convingerea lor că Babilonul era un loc sacru, centrul lumii şi reşedinţa zeilor – o noţiune crucială în aproape toate sistemele religioase ale antichităţii. Ideea unei cetăţi sfinte, unde bărbaţii şi femeile se simţeau aproape de puterea sacră, sursa a tot ce există şi se mişcă, avea să fie importantă în toate cele trei religii monoteiste ale propriului nostru Dumnezeu.

În cele din urmă, aproape ca un gând târziu, Marduk a creat umanitatea. El l-a prins pe Kingu (consortul nevolnic al lui Tiamat, creat de ea după înfrângerea lui Apsu), l-a tăiat şi a plămădit primul om, amestecând sânge divin cu ţărână. Zeii priveau cu uimire şi admiraţie. Există totuşi o bună porţie de umor în această relatare mitică despre originea umanităţii care nu este nicidecum culmea creaţiei, ci un derivat din cel mai nătâng şi nevolnic dintre zei. Dar povestea făcea o altă precizare importantă: primul om fusese creat din substanţa unui zeu. Ca atare, omul se împărtăşea din natura divină, chiar dacă într-o măsură foarte limitată. Nu exista o prăpastie între făpturile omeneşti şi zei. Lumea naturală, bărbaţi, femei şi zeii înşişi împărţeau aceeaşi natură şi se trăgeau din aceeaşi substanţă divină. Viziunea păgână era una holistică. Zeii erau despărţiţi de rasa umană, într-o sferă ontologică separată: divinitatea nu era esenţialmente diferită de umanitate. Astfel încât nu era nevoie de o revelaţie specială a zeilor sau de o lege divină care să coboare din înalturi pe pământ. Zeii şi fiinţele umane împărtăşeau aceeaşi soartă, cu singura diferenţă că zeii erau mai puternici şi erau nemuritori.

Această viziune holistică nu exista numai în Orientul Mijlociu, ea era răspândită în toată lumea antică. În secolul 6 ÎEC, Pindar exprima versiunea greacă a acestei credinţe în oda sa despre Jocurile Olimpice:

> Unică este stirpea, unică
> A oamenilor şi zeilor;
> De la aceeaşi mamă noi toţi primim suflare.
> Dar o deosebire de putere în toate cele

Ne desparte;
Pentru unii e ca şi cum n-ar fi, dar cerul sfidător
Deasupra stă pe veci stăpân.
Şi totuşi, noi putem, în măreţia minţii
Sau a trupului, asemenea Nemuritorilor să fim.[4]

În loc să-şi vadă atleţii acţionând independent, fiecare străduindu-se să se întreacă pe sine, Pindar îi pune să concureze cu performanţele zeilor, care erau model pentru toate realizările umane. Oamenii nu-i imitau slugarnic pe zei ca pe nişte creaturi fără speranţă de atins, ci se străduiau să fie la înălţimea propriei lor naturi de esenţă divină.

Mitul lui Marduk şi Tiamat pare să-i fi influenţat pe canaaniţi, care povesteau o istorie foarte asemănătoare despre Baal-Habad, zeul furtunii şi al fertilităţii, cel adesea menţionat în Biblie în termeni prea puţin măgulitori. Povestea bătăliei lui Baal cu Yam-Nahar, zeul mărilor şi al fluviilor, este înscrisă pe table care datează din secolul 14 ÎEC. Baal şi Yam locuiau amândoi cu El, Zeul Înalt al Canaanului. La Sfatul convocat de El, Yam cere ca Baal să-i fie predat lui. Cu două arme magice, Baal îl învinge pe Yam şi este pe cale să-l ucidă, când Aşera (soţia lui El şi mama zeilor) intervine, spunând că este dezonorant să ucizi un prizonier. Baal se ruşinează şi-l cruţă pe Yam, care reprezintă faţa ostilă a mărilor şi fluviilor ce ameninţă în permanenţă să inunde pământul, în timp ce Baal, Zeul Furtunii, fertilizează pământul. Într-o altă versiune a mitului, Baal ucide balaurul cu şapte capete, Lotan, care în ebraică este numit Leviathan. Aproape în toate culturile, balaurul simbolizează latentul, increatul şi nediferenţiatul. Baal a oprit astfel alunecarea înapoi în informatul primordial, printr-un act cu adevărat creator şi este răsplătit cu un palat minunat, construit de zei în cinstea sa. Iată deci că în religia foarte timpurie creativitatea era văzută ca fiind de natură divină: mai folosim şi astăzi un limbaj religios când vorbim de „inspiraţia" creatoare care transfigurează realitatea şi dă sens nou lumii.

Dar Baal cunoaşte reversul: el moare şi trebuie să coboare în lumea lui Mot, zeul morţii şi al sterilităţii. Când află de soarta fiului său, Zeul Înalt El coboară de pe tronul său, îşi pune un sac în cap şi îşi crestează obrajii, dar nu-şi poate redobândi fiul. Anat, iubita şi sora lui Baal, este cea care pleacă din tărâmul divin, mergând în căutarea sufletului geamăn cu al său, „tânjind după el ca vaca după viţelul său, ca mioara după mielul ei" [5]. Când îi găseşte trupul, ea organizează un ospăţ funerar în onoarea lui, îl înşfacă pe Mot şi-l căsăpeşte cu sabia, îl zdrobeşte, îl arde şi îl macină ca pe porumb, înainte de a-l semăna în pământ. Poveşti asemănătoare se spun despre toate celelalte mari zeiţe – Inana, Iştar şi Isis – care merg în căutarea zeului mort şi aduc solului o viaţă nouă. Dar victoria lui Anat trebuie perpetuată an după an prin oficieri rituale. Mai târziu – nu ştim precis cum, căci sursele noastre sunt incomplete – Baal este readus la viaţă şi redat lui Anat. Această apoteoză a integrităţii şi armoniei, simbolizată prin uniunea sexelor, era sărbătorită în Canaanul antic prin împreunări rituale. Imitându-i astfel pe zei, bărbaţi şi femei participau la lupta

lor împotriva sterilităţii şi asigurau creativitatea şi fertilitatea lumii. Moartea unui zeu, căutarea lui de către zeiţă şi întoarcerea triumfală în sfera divină erau teme religioase constante în multe culturi şi ele vor reapărea în religia foarte deosebită a Dumnezeului Unu, venerat de evrei, creştini şi musulmani.

Această religie este atribuită în Biblie lui Avraam, care a plecat din Ur şi s-a stabilit ulterior în Canaan, cândva, între secolele 12 şi 19 ÎEC. Nu avem despre Avraam relatări care să fie contemporane cu el, dar învăţaţii cred că trebuie să fi fost una dintre acele căpetenii rătăcitoare, care şi-a condus poporul din Mesopotamia spre Mediterana, la sfârşitul mileniului al treilea ÎEC. Aceşti rătăcitori, dintre care unii sunt numiţi Abiru, Aspiru sau Habiru în surse mesopotamice sau egiptene, vorbeau limbi semitice occidentale, printre care şi ebraica. Ei nu erau nomazi obişnuiţi ai deşertului, ca beduinii, care migrau cu turmele urmând ciclul anotimpurilor, ci erau mai greu de încadrat într-o categorie, ca atare aflându-se frecvent în conflict cu autorităţile conservatoare. Statutul lor cultural era de obicei superior celui pe care-l aveau oamenii deşertului. Unii slujeau ca mercenari, alţii deveneau slujbaşi ai guvernului, negustori, servitori sau meşteşugari ambulanţi. Unii se îmbogăţeau şi puteau apoi să încerce să dobândească pământ şi să devină sedentari. Povestirile despre Avraam în Cartea Facerii ni-l arată slujindu-l ca mercenar pe Regele Sodomei şi descriu conflictele sale frecvente cu autorităţile din Canaan şi din împrejurimi. În cele din urmă, când Sara, soţia sa, a murit, Avraam a cumpărat pământ în Hebron, acum pe Malul de Vest.

Relatările din Geneză despre Avraam şi urmaşii săi imediaţi ar putea să indice faptul că au existat trei valuri principale de stabilire ebraică timpurie în Canaan, Israelul modern. Unul a fost legat de Avraam şi de Hebron şi s-a produs în jurul anului 1850 ÎEC. Un al doilea val de imigraţie a fost asociat cu nepotul lui Avraam, Iacov, care a fost re-numit Israel („Fie ca Dumnezeu să-şi arate forţa!"); el s-a stabilit în Shechem, care este acum oraşul arab Nablus, pe Malul de Vest. Biblia ne spune că fiii lui Iacov, care au devenit strămoşii celor douăsprezece triburi ale lui Israel, au emigrat spre Egipt pe vremea când o foamete cruntă pustia Canaanul. Al treilea val de aşezare ebraică a avut loc în jurul anului 1200 ÎEC, atunci când triburi care susţineau că descind din Avraam au sosit în Canaan venind din Egipt. Membrii acestor triburi spuneau că fuseseră înrobiţi de egipteni dar fuseseră eliberaţi de o zeitate numită Iahve, care era Dumnezeul conducătorului lor, Moise. După ce străbătuseră cu greu drumul până la Canaan, s-au aliat cu populaţia ebraică, ajungând să fie cunoscuţi ca poporul lui Israel. Biblia precizează că populaţia pe care o cunoaştem ca fiind vechii israeliţi era o confederaţie de diferite grupuri etnice, pe care le unea în principal ataşamentul lor faţă de Iahve, Dumnezeul lui Moise. Relatarea biblică a fost scrisă totuşi cu câteva secole mai târziu, cam prin secolul 8 ÎEC, deşi sursele ei se află cu siguranţă în naraţiuni mai timpurii.

În secolul 19, unii exegeţi germani au creat o metodă critică, ce deosebea patru surse diferite în primele cinci cărţi ale Bibliei: Facerea, Exodul, Leviticul, Numerii şi Deuteronomul. Acestea au fost ulterior legate în textul final al ceea

ce noi cunoaştem ca Pentateuhul, în secolul 5 ÎEC. Această formă de critică a fost supusă unui tratament destul de dur, dar nimeni nu a oferit până în prezent o teorie mai satisfăcătoare care să explice de ce există două relatări absolut diferite despre evenimente biblice esenţiale, cum sunt Facerea şi Potopul, şi de ce uneori Biblia se contrazice. Cei doi autori biblici foarte timpurii, a căror lucrare se regăseşte în Geneză şi în Exod, au scris probabil în cursul secolului 8, deşi unii îi datează mai devreme. Unul din ei este cunoscut ca „J", deoarece el îl numeşte pe Dumnezeu „Iahve", celălalt este „E", deoarece preferă să folosească titlul divin mai oficial de „Elohim". În secolul 8, israeliţii împărţiseră deja Canaanul în două regate separate. J scria în Regatul sudic al lui Iuda, în timp ce E venea din Regatul nordic al lui Israel. (Vezi harta p. VIII). Vom discuta celelalte două surse ale Pentateuhului – relatările Deuteronomistului (D) şi cele sarcedotale, preoţeşti (P) despre istoria antică a Israelului – în Capitolul 2.

Vom vedea că, în multe privinţe, atât J cât şi E împărtăşeau perspectivele religioase ale vecinilor lor din Orientul Mijlociu, dar relatările lor arată clar că spre secolul 8 ÎEC începuse să se dezvolte la israeliţi o viziune proprie, aparte. De pildă, J îşi începe istoria despre Dumnezeu cu o relatare a facerii lumii care, în comparaţie cu *Enuma Elish*, este de un simplism uimitor:

> La vremea când Domnul Dumnezeu a făcut cerul şi pământul, pe câmp nu se afla nici un copăcel, iar iarba de pe el nu începuse a odrăsli, pentru că Domnul Dumnezeu nu trimisese încă ploaie pe pământ şi nu era nimeni ca să lucreze pământul. Ci numai un abur ieşea din pământ şi umezea toată faţa pământului. Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul fiinţă vie.[6]

Acesta era un punct de pornire cu totul nou. În loc să se concentreze asupra facerii lumii şi a perioadei preistorice, cum au făcut contemporanii lui păgâni din Mesopotamia şi Canaan, J este mai interesat de timpul istoric obişnuit. Israelul nu va arăta nici un interes special pentru creaţie până în secolul 6 ÎEC, atunci când autorul pe care îl numim P şi-a scris relatarea măreaţă, cea care este acum primul capitol din Geneză. La J nu reiese cu toată claritatea că Iahve *este* unicul creator al cerului şi pământului. Lucrul cel mai demn de remarcat la J este percepţia sa despre distincţia dintre om şi divinitate. În loc să fie plămădit din aceeaşi materie divină ca şi dumnezeul său, omul (*adām*), după cum reiese din cuvântul cu sens dublu, aparţine pământului (*adāmah*).

Spre deosebire de vecinii săi păgâni, J nu tratează istoria umană ca profană, slabă şi lipsită de substanţă în comparaţie cu timpul sacru, primordial al zeilor. El trece rapid prin evenimentele preistoriei până când ajunge la sfârşitul perioadei mitice, care cuprinde povestiri ca Potopul şi Turnul lui Babel, şi ajunge la începutul istoriei poporului lui Israel. Aceasta începe brusc, în Capitolul 12, când omul Avram, care va fi mai târziu re-numit Avraam („Tatăl unei Mulţimi") primeşte poruncă de la Iahve să-şi lase familia în Haran, loc în sudul Turciei de

azi, şi să migreze spre Canaan, lângă Marea Mediterană. Ni s-a spus că tatăl său, Terah, un păgân, migrase deja spre vest, cu familia sa din Ur. Acum, Iahve îi spune lui Avraam că îl aşteaptă un destin special: va deveni părintele unei naţiuni puternice care va fi într-o zi mai numeroasă decât stelele de pe cer şi într-o zi urmaşii lui vor stăpâni pământul Canaanului, care va fi al lor. Relatarea lui J despre chemarea lui Avraam dă tonul pentru istoria viitoare a acestui Dumnezeu. În anticul Orient Mijlociu, *mana* divină era percepută în ritualuri şi în mit. Marduk, Baal şi Anat nu trebuiau să se implice în vieţile comune, profane ale celor care li se închinau: acţiunile lor se săvârşiseră în timpul sacru. Dar Dumnezeul lui Israel îşi făcea simţită puterea în evenimentele curente din lumea reală. El era perceput ca un imperativ al locului şi momentului. Prima sa revelaţie a constat dintr-o poruncă: Avraam trebuia să-şi părăsească poporul şi să pornească spre ţinutul Canaanului.

Dar cine este Iahve? Îl venera Avraam pe acelaşi Dumnezeu ca Moise sau îl cunoştea sub alt nume? Aceasta ar fi o întrebare de importanţă capitală pentru noi azi, dar în Biblie subiectul este tratat într-un mod ciudat de vag iar răspunsurile care rezultă de aici sunt contradictorii. J spune că oamenii îl veneraseră pe Iahve încă de pe vremea nepotului lui Adam, dar în secolul 6, P pare să sugereze că israeliţii nu auziseră niciodată de Iahve până când acesta i s-a arătat lui Moise în rugul aprins. P îl face pe Iahve să explice că *era* cu adevărat unul şi acelaşi Dumnezeu cu Dumnezeul lui Avraam, ca şi când ar fi fost vorba de o noţiune controversată: el îi spune lui Moise că Avraam îl numea „El Shaddai" şi nu cunoştea numele divin de Iahve.[7] Discrepanţa nu pare să-i tulbure prea mult nici pe scriitorii biblici, nici pe editorii lor. J îi spune zeului peste tot „Iahve": la vremea când scria el, Iahve *era* Dumnezeul lui Israel şi ăsta era singurul lucru care conta. Religia israelită era pragmatică şi mai puţin preocupată de detalii speculative de felul celor care ne-ar preocupa pe noi azi. Cu toate acestea, nu trebuie să tragem concluzia că fie Avraam, fie Moise au crezut în Dumnezeul lor aşa cum credem noi azi. Noi suntem atât de obişnuiţi cu povestea Bibliei şi cu istoria ulterioară a lui Israel încât tindem să ne proiectăm cunoştinţele despre religia evreiască ulterioară asupra acelor personaje istorice timpurii. Tot astfel, tragem concluzia că cei trei patriarhi ai Israelului – Avraam, fiul său Isaac şi nepotul său Iacov – au fost monoteişti, că au crezut într-un singur Dumnezeu. Dar nu pare să fi fost aşa. Într-adevăr, este probabil mai corect să-i numim pe aceşti evrei timpurii păgâni care împărtăşeau multe din credinţele religioase ale vecinilor lor din Canaan. Ei vor fi crezut cu siguranţă în zeităţi ca Marduk, Baal şi Anat. Poate că nu venerau toţi aceeaşi zeitate: este posibil ca Dumnezeul lui Avraam, „Frica" sau „Ruda" lui Isaac şi „Cel puternic" al lui Iacov să fi fost trei zei distincţi.[8]

Putem merge mai departe. Este foarte probabil ca Dumnezeul lui Avraam să fi fost El, Zeul Înalt din Canaan. Zeitatea se prezintă lui Avraam ca El Shaddai (El de pe Munte), care era unul dintre titlurile tradiţionale ale lui El.[9] În altă parte, este numit El Elyon (Cel Mai Înalt Dumnezeu) sau El din Betel. Numele Zeului Înalt canaanit este păstrat în nume ebraice cum ar fi Isra-El sau Ishma-

El. Ei îl percepeau în feluri care probabil nu le erau străine păgânilor din Orientul Mijlociu. Vom vedea că, peste câteva secole, israeliţii percepeau *mana* sau „sfinţenia" lui Iahve ca pe o experienţă terifiantă. Pe Muntele Sinai, de pildă, el îi apărea lui Moise în mijlocul unei erupţii vulcanice înfricoşătoare iar israeliţii trebuiau să se ţină la distanţă. Prin comparaţie, zeul El al lui Avraam este o zeitate foarte blândă. El îi apare lui Avraam ca un prieten şi uneori chiar ia formă umană. Acest fel de apariţie divină, cunoscută ca epifanie, era destul de obişnuită în lumea păgână a antichităţii. Cu toate că, în general, zeii nu trebuia să intervină direct în viaţa muritorilor, anumiţi indivizi privilegiaţi din timpurile mitice se întâlniseră faţă în faţă cu zeii lor. *Iliada* este plină de asemenea epifanii. Zeii şi zeiţele li se arată atât grecilor cât şi troienilor în vise, când se credea că hotarul dintre lumea oamenilor şi cea a divinităţilor se şterge. Chiar la sfârşitul *Iliadei*, Priam este călăuzit spre corăbiile greceşti de un tânăr fermecător, care îşi dezvăluie în cele din urmă identitatea: Hermes.[10] Când priveau în urmă, la epoca de aur a eroilor lor, grecii simţeau că aceştia fuseseră în contact strâns cu zeii, care erau, la urma urmelor, de aceeaşi natură cu fiinţele umane. Aceste povestiri cu epifanii exprimau viziunea holistică păgână: atunci când divinul nu era esenţial diferit nici de natură nici de umanitate, el putea fi perceput fără mare fast. Lumea era plină de zei, care puteau fi percepuţi pe neaşteptate, oricând, la orice colţ sau în persoana unui străin în trecere. Se pare că oamenii obişnuiţi au crezut că asemenea întâlniri cu divinitatea erau posibile în chiar timpul vieţii lor: astfel se poate explica povestea stranie din Faptele Apostolilor când, deja târziu, în secolul 1 EC, Apostolul Pavel şi discipolul său Barnabas au fost confundaţi cu Zeus şi Hermes de locuitorii din Listra, localitate care se află pe teritoriul de azi al Turciei.[11]

Cam în acelaşi fel, când israeliţii priveau în urmă, la propria lor vârstă de aur, ei îi vedeau pe Avraam, Isaac şi Iacov trăind în termeni familiari cu zeul lor. El le dă sfaturi prieteneşti, ca orice şeic sau căpetenie: el le îndrumă paşii în peregrinările lor, le spune cu cine să se căsătorească şi le vorbeşte în vis. Uneori par să-l vadă în formă umană – o idee care va fi mai târziu anatemă pentru israeliţi. În Capitolul 18 din Geneză, J ne spune că Dumnezeu i s-a arătat lui Avraam lângă stejarul de la Mamre, lângă Hebron. Avraam privise în sus şi observase trei străini apropiindu-se de cortul lui, în momentul cel mai fierbinte a zilei. Cu o curtenie tipică pentru Orientul Mijlociu, el a insistat ca aceştia să se aşeze şi să se odihnească, în timp ce el zorea să le facă de mâncare. In timpul conversaţiei a reieşit, foarte natural, faptul că unul dintre acei bărbaţi nu era altul decât Dumnezeul său, pe care J îl numeşte peste tot „Iahve". Ceilalţi doi bărbaţi s-au dovedit a fi îngeri. Nimeni nu pare foarte surprins de această revelaţie. La vremea când J îşi scria relatarea, în secolul 8 ÎEC, nici un israelit nu s-ar fi aşteptat să-l „vadă" astfel pe Dumnezeu: cei mai mulţi ar fi socotit că este o noţiune şocantă. E, contemporanul lui J, consideră ca improbabile vechile povestiri despre intimitatea patriarhilor cu Dumnezeu: când E relatează despre relaţiile lui Avraam sau ale lui Iacov cu Dumnezeu, el preferă să îndepărteze evenimentul şi să dea vechilor legende un caracter mai puţin antropomorf. Astfel,

el va spune că Dumnezeu îi vorbeşte lui Avraam printr-un înger. Totuşi, J nu împărtăşeşte această scrupulozitate şi păstrează în relatările sale parfumul vechi al acestor epifanii primitive.

Iacov a avut şi el parte de câteva epifanii. Într-o împrejurare, el hotărâse să se întoarcă în Haran pentru a-şi găsi o soţie printre rudele de acolo. În prima etapă a călătoriei sale, a dormit la Luz, lângă Valea Iordanului, folosind o piatră drept pernă. În noaptea aceea a visat o scară care se întindea între pământ şi cer: îngerii forfoteau în sus şi în jos între împărăţia lui Dumnezeu şi cea a omului. Nu putem să nu ne amintim de ziguratul lui Marduk: pe culmea lui, suspendat între cer şi pământ, omul se putea întâlni cu zeii săi. În vârful scării sale, Iacov a visat că l-a văzut pe El, care l-a binecuvântat şi i-a repetat promisiunile pe care i le făcuse lui Avraam: urmaşii lui Iacov vor deveni o naţiune puternică şi vor stăpâni ţinutul Canaanului. I-a mai făcut o promisiune, care, după cum vom vedea, a făcut o puternică impresie asupra lui Iacov. Religia păgână era adesea teritorială: un zeu avea jurisdicţie numai asupra unui teritoriu anumit, şi era întotdeauna înţelept să venerezi zeităţile locale când călătoreai în ţinuturi străine. Dar El i-a promis lui Iacov că îl va proteja când va pleca din Canaan şi va rătăci pe pământ străin: „Eu sunt cu tine şi te voi păzi în orice cale vei merge." [12] Istorisirea acestei epifanii timpurii ne arată că Zeul Înalt din Canaan începea să dobândească o implicare mai universală.

Când s-a trezit, Iacov a realizat că, fără să ştie, îşi petrecuse noaptea într-un loc sfânt, unde oamenii puteau conversa cu zeii lor. J îl face să spună: „Domnul este cu adevărat în locul acesta şi eu n-am ştiut!" Era copleşit de miracolul care adesea îi inspira pe păgâni când se întâlneau cu puterea sacră a divinului: „Cât de înfricoşător este locul acesta! Aceasta nu este alta fără numai casa lui Dumnezeu (*beth El*), aceasta e poarta cerului!" [13] Se exprimase instinctiv în limbajul religios al vremii şi culturii sale: Babilonul însuşi, sălaşul zeilor, era numit „Poarta Zeilor" (*Bab-ili*). Iacov hotărî să închine acest loc sacru în maniera păgână tradiţională a ţării. El luă piatra ce şi-o pusese căpătâi, o puse stâlp şi o sfinţi, turnând pe ea ulei. De acum încolo, locul nu se va mai numi Luz ci Betel / Beth-El/, Casa lui El. Pietrele ridicate în picioare erau o trăsătură comună a cultelor canaanite ale fertilităţii care, cum vom vedea, au înflorit la Betel până în secolul 8 ÎEC. Deşi israeliţii de mai târziu au condamnat cu vehemenţă acest tip de religie, sanctuarul păgân de la Betel a fost asociat în legenda veche cu Iacov şi Dumnezeul său.

Înainte de a pleca din Betel, Iacov hotărâse să-l facă pe zeul pe care îl întâlnise acolo *elohim* al său: era un termen tehnic ce semnifica tot ce puteau însemna zeii pentru bărbaţi şi femei. Iacov hotărâse că dacă El (sau Iahve, cum îl numeşte J) putea cu adevărat să-i poarte de grijă în Haran, acesta era deosebit de puternic. A făcut un târg: în schimbul protecţiei deosebite oferite de El, Iacov îşi va face din el *elohim*, singurul zeu care conta. Credinţa israelită în Dumnezeu era profund pragmatică. Avraam şi Iacov şi-au pus amândoi credinţa în El pentru că acesta lucra pentru ei: ei nu s-au apucat să dovedească existenţa lui; El nu era o abstracţie filosofică. În lumea antică, *mana* era un fapt de la sine

înţeles, iar un zeu îşi dovedea valoarea dacă putea efectiv s-o transmită. Acest pragmatism va fi întotdeauna un factor al istoriei lui Dumnezeu. Oamenii vor continua să adopte o concepţie specială asupra divinului deoarece acesta lucra pentru ei, iar nu pentru că această concepţie ar fi fost una solidă din punct de vedere ştiinţific sau filosofic.

Peste ani, Iacov s-a întors din Haran cu soţiile şi familia sa. Când a intrat din nou în ţinutul Canaanului, a avut parte de o nouă epifanie stranie. La răspântia de la Jabbok, de pe Malul de Vest, el a întâlnit un străin care s-a luptat cu el toată noaptea. În zori, ca mai toate spiritele, acesta i-a spus că trebuie să plece, dar Iacov s-a ţinut de el: nu-l va lăsa să plece până când nu-şi va dezvălui numele. În lumea antică, faptul că ştiai numele cuiva îţi dădea o anumită putere asupra lui, iar străinul se codea să facă această dezvăluire. Pe măsură ce strania întâlnire se prelungea, Iacov realiza că cel cu care se luptase nu era altul decât El însuşi:

> Şi a întrebat şi Iacov, zicând: „Spune-mi şi Tu numele Tău!": Iar acela a zis: „Pentru ce întrebi de numele Meu? El e minunat!" Şi l-a binecuvântat acolo. Şi a pus Iacov locului aceluia numele Peni-El, adică Faţa lui Dumnezeu, căci şi-a zis: „Am văzut pe Dumnezeu în faţă şi mântuit a fost sufletul meu!" [14]

Spiritul din această epifanie este mai apropiat de spiritul *Iliadei* decât de spiritul monoteismului evreiesc de mai târziu, când un astfel de contact intim cu divinul ar fi părut o noţiune blasfematoare.

Dar, cu toate că aceste poveşti timpurii îi înfăţişează pe patriarhi întâlnindu-se cu zeul lor cam în acelaşi fel ca şi contemporanii lor păgâni, ele introduc o nouă categorie de experienţă religioasă. Pe tot parcursul Bibliei, Avraam este numit un om al „credinţei". Astăzi, tindem să definim credinţa ca pe un accept intelectual al unui crez, dar, cum am văzut, scriitorii biblici nu vedeau credinţa în Dumnezeu ca pe o convingere abstractă sau metafizică. Atunci când lăudau „credinţa" lui Avraam, ei nu-i preţuiau ortodoxia (acceptarea unei opinii teologice corecte despre Dumnezeu), ci încrederea sa, cam în acelaşi fel în care noi spunem că avem credinţă *într-o* persoană sau *într-un* ideal. În Biblie, Avraam este un om al credinţei pentru că el are încredere că Dumnezeu îşi va respecta promisiunile, chiar dacă par absurde. Cum ar putea Avraam să fie părintele unei mari naţiuni, când soţia lui, Sara, este stearpă? Într-adevăr, însăşi ideea că aceasta ar putea avea un copil este atât de ridicolă – Sara trecuse de vârsta menopauzei – încât, atunci când aud această făgăduinţă, Sara şi Avraam izbucnesc amândoi în râs. Când, în pofida ordinii firești, se naşte în cele din urmă fiul lor, ei îi dau numele de Isaac, un nume care poate însemna „râs". Totuşi, gluma devine amară, când Dumnezeu vine cu o cerere înspăimântătoare: Avraam trebuie să-i sacrifice lui unicul său fiu.

Sacrificiul uman era un lucru obişnuit în lumea păgână. Era crud, dar avea logica şi explicaţia sa. Primul copil era adesea socotit a fi vlăstarul unui zeu, care fertiliza mama printr-un act de *droit de seigneur*. Energia zeului se consuma

în actul zămislirii copilului, astfel încât, pentru refacerea ei şi pentru a asigura circulaţia întregii *mana* disponibile, primul născut era înapoiat părintelui său divin. Însă cazul lui Isaac era cu totul altul. Isaac fusese un dar de la Dumnezeu, dar nu fiul natural al acestuia. Nu exista un motiv pentru sacrificiu, nu era nevoie de regenerare a energiei divine. Într-adevăr, sacrificiul ar fi însemnat nonsensul întregii vieţi a lui Avraam, care se bazase pe făgăduinţa că va fi părintele unei mari naţiuni. Acest zeu începuse deja să fie perceput altfel decât majoritatea celorlalte zeităţi din lumea antică. El nu avea aceeaşi soartă cu a oamenilor; el nu avea nevoie de un aport de energie de la bărbaţi şi femei. El făcea parte din altă lume şi putea cere orice dorea. Avraam a hotărât să aibă încredere în zeul său. El şi Isaac au pornit într-o călătorie de trei zile spre Muntele Moriah, care va fi ulterior locul Templului din Ierusalim. Isaac, care nu ştia nimic despre porunca divină, a trebuit chiar să care lemne pentru propriul său holocaust. Abia în ultimul moment, când Avraam avea deja cuţitul în mână, Dumnezeu s-a înduplecat şi i-a spus că fusese doar o încercare. Avraam se dovedise demn de a deveni părintele unei naţiuni puternice, care avea să fie numeroasă ca stelele de pe cer sau firele de nisip de la malul mării.

Pentru urechile moderne, aceasta este totuşi o poveste înfiorătoare: ea ni-l prezintă pe Dumnezeu ca pe un sadic despotic şi capricios şi nu este de mirare că mulţi dintre cei care au auzit această poveste în copilărie resping o astfel de zeitate. Mitul Exodului din Egipt, când Dumnezeu i-a călăuzit pe Moise şi pe copiii lui Israel spre libertate, este la fel de supărător pentru sensibilităţile moderne. Povestea este binecunoscută. Faraonul ezita să îngăduie poporului lui Israel să plece, astfel că, pentru a-i forţa mâna, Dumnezeu a abătut asupra egiptenilor zece plăgi îngrozitoare. Apele Nilului au fost transformate în sânge; pământul a fost devastat de lăcuste şi broaşte; toată ţara a fost cufundată într-un întuneric de nepătruns. În cele din urmă, Dumnezeu a dezlănţuit cea mai teribilă plagă: el l-a trimis pe Îngerul Morţii să-i ucidă pe întâii născuţi ai tuturor egiptenilor, cruţându-i în schimb pe fiii sclavilor evrei. Fireşte, Faraonul a hotărât să-i lase pe israeliţi să plece, dar ulterior s-a răzgândit şi a pornit cu armata în urmărirea lor. I-a ajuns la Marea Roşie, dar Dumnezeu i-a salvat pe israeliţi, deschizând marea şi făcându-i să treacă prin vad fără să-şi ude picioarele. Când egiptenii au păşit pe urmele lor, el a închis apele care l-au acoperit pe Faraon cu toată armata lui.

Acesta este un zeu brutal, părtinitor şi ucigaş: un zeu al războiului care avea să fie cunoscut ca Iahve Sabaoth, Dumnezeul Armatelor. El are o fire teribil de partizană, nu are milă pentru nimeni în afara propriilor săi favoriţi şi este pur şi simplu o zeitate tribală. Dacă Iahve ar fi rămas un zeu atât de brutal, cu cât ar fi dispărut mai repede cu atât ar fi fost mai bine pentru toată lumea. Mitul final al Exodului, aşa cum a ajuns până la noi în Biblie, în mod evident nu este menit a fi o versiune literală a evenimentelor. El va fi conţinut totuşi un mesaj clar pentru popoarele din anticul Orient Mijlociu, obişnuite cu zei care despicau mările în două. Cu toate acestea, spre deosebire de Marduk şi Baal,

despre Iahve se spunea că ar fi despărţit apele unei mări reale în lumea profană dintr-un timp istoric. Realismului nu i se dă prea mare importanţă. Când israeliţii repetau povestea Exodului, ei nu acordau acelaşi interes preciziei istorice ca noi astăzi. Ei doreau să aducă în prim-plan semnificaţia evenimentului originar, oricare ar fi fost acela. Unii învăţaţi moderni sugerează că povestea Exodului este o redare mitică a unei răscoale ţărăneşti triumfătoare împotriva suzeranităţii Egiptului şi a aliaţilor săi din Canaan. [15] Acesta trebuie să fi fost un eveniment extrem de rar la vremea aceea şi să fi lăsat o impresie de neşters asupra tuturor celor implicaţi. Ar fi fost o experienţă extraordinară de împuternicire a celor oprimaţi împotriva asupritorilor.

Vom vedea că Iahve nu a rămas zeul crud şi violent din Exod, cu toate că mitul a fost dintotdeauna unul important în toate cele trei religii monoteiste. Chiar dacă pare surprinzător, israeliţii aveau să-l transforme, făcându-l de nerecunoscut, într-un simbol de transcendenţă şi compasiune. Cu toate acestea, povestea sângeroasă a Exodului va continua să inspire concepţii primejdioase despre divinitate şi o teologie răzbunătoare. Vom vedea că în decursul secolului 7 ÎEC, autorul deuteronomist (D) se va folosi de vechiul mit pentru a ilustra teologia înspăimântătoare a alegerii, care, în diferite momente, va juca un rol nefast în istoria tuturor celor trei credinţe. Ca orice idee omenească, noţiunea de Dumnezeu poate fi exploatată şi se poate abuza de ea. Mitul unui Popor Ales şi al unei alegeri divine a inspirat adesea o teologie îngustă, tribală, încă din timpurile fundamentalismului deuteronomist până la cel evreu, creştin şi musulman care, din nefericire, încă mai predomină în zilele noastre. Cu toate acestea, deuteronomistul a păstrat şi o interpretare a mitului Exodului care a avut o influenţă la fel de puternică, sau chiar mai puternică, în istoria monoteismului, aceea care vorbeşte de un Dumnezeu care ia partea celor slabi şi asupriţi. În capitolul 26 din Deuteronom, avem ceea ce ar putea fi o interpretare timpurie a Exodului, înainte ca istoria lui să fi fost relatată în scrierile lui J şi E. Israeliţilor li se porunceşte să dăruiască primele roade ale recoltei, „pârga roadelor", preoţilor lui Iahve şi să facă următoarea afirmaţie:

> Tatăl meu a fost un arameian pribeag, s-a dus în Egipt, s-a aşezat acolo cu puţinii oameni ai săi şi acolo s-a ridicat din el popor mare, puternic şi mult la număr. Dar egiptenii s-au purtat rău cu noi şi ne-au strâmtorat şi ne-au silit la munci grele. De aceea am strigat noi către Domnul Dumnezeul părinţilor noştri; iar Domnul a auzit strigarea noastră, a văzut nenorocirea noastră, muncile noastre şi împilarea noastră. Şi ne-a scos Domnul din Egipt, singur cu puterea Lui cea mare, cu mână tare şi cu braţ înalt, cu înfricoşare mare, cu semne şi minuni; Şi ne-a adus în locul acesta /în Canaan/ şi ne-a dat pământul acesta, ţara în care curge lapte şi miere. Acum iată am adus pârga roadelor din pământul pe care Tu, Doamne mi l-ai dat.[16]

Dumnezeul care poate să fi inspirat prima răscoală ţărănească învingătoare din istorie este un Dumnezeu al revoluţiei. În toate cele trei religii, el a inspirat un ideal de dreptate socială, chiar dacă trebuie spus că evreii, creştinii şi musulmanii

adesea n-au reuşit să se ridice la înălţimea acestui ideal şi l-au transformat în Dumnezeul unui statu-quo, al unei stări de fapt.

Israeliţii îl numeau pe Iahve „Dumnezeul părinţilor noştri", totuşi acesta pare să fi fost o zeitate cu totul diferită de El, Zeul Înalt canaanit la care se închinau patriarhii. Poate să fi fost zeul altui popor înainte să fi devenit Dumnezeul lui Israel. În toate apariţiile sale dinaintea lui Moise, Iahve îi repetă acestuia insistent şi îndelung că el este cu adevărat Dumnezeul lui Avraam, chiar dacă iniţial fusese numit El Shaddai. Poate în această insistenţă se regăsesc ecouri îndepărtate ale unei foarte timpurii dezbateri asupra identităţii Dumnezeului lui Moise. S-a sugerat că Iahve a fost iniţial un zeu războinic, un zeu al vulcanilor, un zeu venerat în Midian, acolo unde acum se află Iordania.[17] Nu vom şti niciodată unde l-au descoperit israeliţii pe Iahve, dacă el a fost cu adevărat o zeitate cu totul nouă. Şi aceasta ar fi o întrebare foarte importantă pentru noi azi, dar pentru scriitorii biblici ea nu era crucială. În antichitatea păgână, zeii erau adesea confundaţi şi amestecaţi, sau zeii unei localităţi erau acceptaţi ca identici cu zeul unui alt popor. Singurul lucru de care putem fi siguri este că, indiferent de provenienţa sa, evenimentele din Exod au făcut din Iahve Dumnezeul definitiv al lui Israel şi că Moise a fost capabil să-i convingă pe israeliţi că acesta este cu adevărat unul şi acelaşi cu El, Dumnezeul iubit de Avraam, Isaac şi Iacov.

Aşa-numita „Teorie midianită" – potrivit căreia Iahve a fost iniţial un zeu al unei populaţii din Midian – este de obicei respinsă azi, dar, de fapt, în Midian i s-a arătat Iahve lui Moise pentru prima oară. Să ne amintim că Moise a fost silit să fugă din Egipt deoarece ucisese un egiptean care maltrata un sclav israelit. El se refugiase în Midian, se căsătorise acolo şi, în timp ce păştea oile socrului său, avusese o viziune stranie: un rug care ardea dar nu se mistuia. Când s-a apropiat să cerceteze, Iahve l-a strigat pe nume iar Moise a răspuns „Iată-mă!" (*hineni*!), răspunsul fiecărui profet al lui Israel când s-a întâlnit cu Dumnezeu care-i cerea atenţie şi credinţă totală:

> Şi Domnul a zis: „Nu te apropia aici! Ci scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pământ sfânt!" Apoi i-a zis iarăşi: „Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam şi Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov!" Şi şi-a acoperit Moise faţa sa, că se temea să privească pe Dumnezeu.[18]

În ciuda primei afirmaţii, anume că Iahve este cu adevărat Dumnezeul lui Avraam, acesta este clar un cu totul alt fel de zeitate decât cea care a stat şi a împărţit un prânz cu Avraam ca prieten al său. El inspiră înfricoşare şi insistă să nu te apropii de el. Când Moise îl întreabă de nume, Iahve răspunde cu un joc de cuvinte care, cum vom vedea, avea să-i frământe pe monoteişti secole de-a rândul. În loc să-şi dezvăluie numele direct, el răspunde: „Eu sunt Cel ce sunt" (*Ehyeh asher ehyeh*).[19] Ce voia să spună prin asta? Cu siguranţă nu voia, aşa cum vor afirma filosofii mai târziu, să spună că este o existenţă abstractă.

Ebraica nu avea, în faza aceea, o astfel de dimensiune metafizică; aveau să treacă aproape două mii de ani până va dobândi o asemenea dimensiune. Dumnezeu pare să fi transmis un mesaj mai direct. *Ehyeh asher ehyeh* este un mod ebraic de a exprima o ambiguitate voită. Când Biblia foloseşte o expresie de genul „s-au dus unde s-au dus", asta înseamnă „n-am nici cea mai mică idee unde s-au dus". Astfel, când Moise îl întreabă cine e, Dumnezeu răspunde de fapt „Nu-i treaba ta să ştii cine sunt eu!" sau „Nu te băga unde nu-ţi fierbe oala!". Nu trebuia să se discute natura lui Dumnezeu şi, bineînţeles, nu trebuia să existe nici o încercare de a-l manipula pe Dumnezeu în felul în care procedau uneori păgânii când repetau numele zeilor lor. Iahve este Cel Necondiţionat: Voi fi Cel care voi fi. Va fi exact ceea ce hotărăşte singur şi nu va da garanţii. El a promis pur şi simplu că va lua parte la istoria poporului său. Mitul Exodului s-a dovedit a fi hotărâtor, căci a fost capabil să inspire speranţa în viitor chiar şi în împrejurări imposibile.

Exista un preţ ce trebuia plătit pentru acest nou sentiment de împuternicire. Vechii Zei din Cer fuseseră percepuţi ca fiind prea îndepărtaţi de preocupările omeneşti; zeităţi mai tinere, precum Baal, Marduk şi Zeiţele Mame, se apropiaseră de omenire, dar Iahve deschisese încă o dată abisul dintre om şi lumea divină. Lucru care se vede clar în povestea Muntelui Sinai. Când au sosit la munte, oamenilor li s-a spus să-şi spele hainele şi să se ţină la distanţă. Moise a trebuit să-i avertizeze pe israeliţi: „Păziţi-vă de a vă sui pe munte şi de a vă atinge de ceva din el, că tot cel ce se va atinge de munte va muri". Poporul s-a tras înapoi de la munte şi Iahve s-a pogorât în foc şi nor:

> Iar a treia zi, când s-a făcut ziuă, erau tunete şi fulgere şi nor des pe Muntele Sinai şi sunet de trâmbiţe foarte puternic. Şi s-a cutremurat tot poporul din tabără. Atunci a scos Moise poporul din tabără în întâmpinarea lui Dumnezeu şi au stat la poalele muntelui. Iar Muntele Sinai fumega tot, că se pogorâse Dumnezeu pe el în foc; şi se ridica de pe el fum, ca fumul dintr-un cuptor, şi tot muntele se cutremura puternic.[20]

Singur Moise a urcat pe vârful muntelui şi a primit acolo tablele Legii. În locul perceperii principiilor ordinii, armoniei şi dreptăţii în însăşi natura lucrurilor, ca în concepţia păgână, Legea este acum transmisă de sus. Dumnezeul istoriei poate inspira o mai mare atenţie lumii pământene, care este teatrul său de operaţii, dar există în acelaşi timp posibilitatea unei profunde îndepărtări de ea.

În textul final al cărţii Exodului, editat în secolul 5 ÎEC, se spune că Dumnezeu a făcut un legământ cu Moise pe Muntele Sinai (eveniment care se presupune că s-a petrecut în jurul anului 1200 ÎEC). Învăţaţii au dezbătut şi mai dezbat acest subiect: unii critici cred că înţelegerea nu a devenit importantă pentru Israel mai înainte de secolul 7 ÎEC. Dar, indiferent de dată, ideea legământului ne spune că israeliţii nu erau încă monoteişti, căci ea avea sens numai în context politeist. Israeliţii nu credeau că Iahve, Dumnezeul de pe Muntele Sinai, era *singurul* Dumnezeu, dar, în legământul făcut, ei au promis că vor ignora

toate celelalte zeităţi şi îl vor slăvi numai pe el. Este foarte greu să găseşti măcar o singură declaraţie monoteistă în primele cinci cărţi ale Vechiului Testament. Chiar cele Zece Porunci date pe Muntele Sinai iau de bună existenţa altor zei: „Să nu ai alţi dumnezei afară de mine".[21] Închinarea la o singură zeitate era un pas aproape fără precedent: faraonul egiptean Akhenaton încercase să se închine Zeului Soare şi să ignore celelalte zeităţi tradiţionale ale Egiptului, dar politica sa a fost imediat anulată de succesorul său. A ignora o sursă potenţială de *mana* părea de-a dreptul o nebunie, iar istoria ulterioară a israeliţilor ne arată că ezitau foarte tare să neglijeze cultul celorlalţi zei. Iahve îşi dovedise priceperea în război, dar nu era un zeu al fertilităţii. Când s-au aşezat în Canaan, israeliţii s-au adresat instinctiv cultului lui Baal, Stăpânul Canaanului, care făcuse recoltele să crească din timpuri străvechi. Profeţii îi vor îndemna pe israeliţi să rămână credincioşi legământului, dar majoritatea vor continua să-i venereze după tradiţie pe Baal, Aşera şi Anat. Într-adevăr, Biblia ne spune că în timp ce Moise se afla pe Muntele Sinai, restul poporului s-a întors la mai vechea religie păgână a Canaanului. Ei au construit un viţel de aur, efigia tradiţională a lui El, şi au săvârşit dinaintea lui ritualurile străvechi. Plasarea acestui incident în comparaţie absolută cu revelaţia înfricoşătoare de pe Muntele Sinai poate fi o încercare a editorilor versiunii finale a primelor cinci cărţi din Vechiul Testament, Pentateuhul, de a scoate în evidenţă divizarea puternică din sânul poporului lui Israel. Profeţi ca Moise predicau religia înaltă a lui Iahve, dar poporul, în majoritatea sa, dorea ritualurile mai vechi, cu viziunea lor holistică asupra unităţii dintre zei, natură şi umanitate.

Cu toate acestea, israeliţii au promis clar că vor face din Iahve unicul lor zeu după Exod, iar profeţii le vor reaminti de această înţelegere în anii ce vor urma. Ei promiseseră să-l slăvească numai pe Iahve ca fiind singurul lor *elohim* iar, în schimb, acesta le promisese că ei vor fi poporul său ales şi se vor bucura de protecţia sa cea mai sigură. Iahve îi avertizase că, dacă vor încălca legământul, îi va distruge fără milă. Şi totuşi, israeliţii făcuseră înţelegerea. În cartea lui Iosua găsim ceea ce poate fi un text timpuriu al sărbătoririi acestui legământ între Israel şi Dumnezeul său. Legământul era un tratat oficial între două părţi, frecvent în politica din Orientul Mijlociu. El urma o formă stabilită. Textul acordului începea prin prezentarea regelui care era partenerul cel mai puternic şi trasa apoi istoria relaţiilor dintre cele două părţi până la momentul prezent. În final, el stabilea termenii, condiţiile şi penalizările care aveau să urmeze dacă legământul n-ar fi fost respectat. Esenţială pentru întreaga idee a legământului era cerinţa unei loialităţi absolute. În legământul din secolul 14 dintre regele hitit Mursilis al II-lea şi vasalul său, Duppi Tashed, regele stabilea următoarea cerinţă: „Nu vă adresaţi nimănui altcuiva. Părinţii voştri au dat tribut în Egipt; voi nu veţi face aceasta... Prietenului meu îi veţi fi prieten iar duşmanului meu îi veţi fi duşman." Biblia ne spune că, atunci când israeliţii au ajuns în Canaan şi s-au reunit cu neamurile lor de acolo, toţi urmaşii lui Avraam au făcut un legământ cu Iahve. Ceremonia a fost condusă de succesorul lui Moise, Iosua, care îl reprezenta pe Iahve. Acordul respectă tiparul tradiţional. Este

prezentat Iahve, se reamintesc relaţiile lui cu Avraam, Isaac şi Iacov; apoi se relatează evenimentele Exodului. În cele din urmă, Iosua precizează termenii acordului şi cere consimţământul oficial al adunării poporului lui Israel:

> Temeţi-vă dar de Domnul şi-i slujiţi Lui cu credincioşie şi curăţenie. Lepădaţi dumnezeii cărora au slujit părinţii voştri dincolo de râu /Iordan/ şi în Egipt şi slujiţi Domnului. Iară dacă nu vă place să slujiţi Domnului, atunci alegeţi acum cui veţi sluji: sau dumnezeilor cărora au slujit părinţii voştri cei de peste râu sau dumnezeilor Amoriţilor, în ţara cărora trăiţi.[22]

Poporul trebuia să aleagă între Iahve şi zeii tradiţionali ai Canaanului. N-a ezitat. Nu exista nici un alt zeu ca Iahve; nici o altă zeitate nu fusese niciodată atât de eficientă în numele credincioşilor săi. Intervenţia sa puternică în problemele lor demonstrase fără putinţă de tăgadă că Iahve era demn de funcţia de *elohim*: Il vor slăvi numai pe el şi se vor lepăda de ceilalţi dumnezei. Iosua i-a avertizat că Iahve era foarte gelos. Dacă nesocoteau termenii legământului, avea să-i distrugă. Poporul a rămas neclintit: l-a ales pe Iahve ca singurul lor *elohim*. „Aşadar lepădaţi dumnezeii străini pe care îi aveţi" a strigat Iosua, „şi întoarceţi-vă inima către Domnul Dumnezeul lui Israel".[23]

Biblia ne arată că poporul n-a respectat înţelegerea. Şi-a amintit de ea la vreme de război, când a avut nevoie de protecţia militară pricepută a lui Iahve, dar când erau vremuri bune, oamenii îi slăveau pe Baal, Anat şi Aşera după obiceiul vechi. Deşi cultul lui Iahve era fundamental diferit, prin părtinirea sa istorică, el se exprima adesea în termenii vechiului păgânism. Când Regele Solomon a construit un Templu pentru Iahve la Ierusalim, cetatea pe care tatăl său, David, o cucerise de la iebusiţi, acesta semăna cu templele zeilor canaaniţi. El consta din trei suprafeţe pătrate dominate de o încăpere mică, în formă de cub, cunoscută ca Sfânta Sfintelor, în care se afla Chivotul cu legea Domnului, altarul portabil pe care israeliţii l-au avut cu ei în anii petrecuţi în pustie. În interiorul Templului se aflau un bazin imens din bronz, reprezentând Yam-ul, marea primordială din mitul Canaanit, şi două coloane libere, de câte patruzeci de picioare, indicând cultul fertilităţii al Aşerei. Israeliţii continuau să-l venereze pe Iahve în altarele străvechi pe care le moşteniseră de la canaaniţi la Betel, Shiloh, Hebron, Betleem şi Dan, unde se desfăşurau frecvent ceremonii păgâne. Templul a devenit totuşi în curând un loc special, chiar dacă, după cum vom vedea, se desfăşurau acolo şi unele activităţi foarte neortodoxe. Israeliţii au început să perceapă Templul ca pe o reproducere a curţii cereşti a lui Iahve. Ei aveau propria lor sărbătoare de Anul Nou, toamna, care începea cu ceremonia ţapului ispăşitor de Ziua Expierii, urmată, cinci zile mai târziu, de festivalul recoltei din cadrul Sărbătorii Corturilor sau a tabernacolelor, care marca începutul anului agricol. S-a sugerat că unii dintre psalmi slăveau întronarea lui Iahve în Templul său de Sărbătoarea Corturilor, care, ca şi întronarea lui Marduk, reproducea supunerea haosului de către acesta.[24] Regele Solomon însuşi a fost un mare sincretist: el a avut multe soţii păgâne, care se închinau la zeii lor, şi a avut relaţii prieteneşti cu vecinii săi păgâni.

A existat tot timpul primejdia ca acel cult al lui Iahve să fie în cele din urmă sufocat de păgânismul popular. Primejdie devenită extrem de acută în a doua jumătate a secolului 9. În 869, venise pe tronul Regatului de nord al Israelului Regele Ahab. Soţia sa, Izabela, fiica regelui Tyrului şi Sidonului, de pe teritoriul de azi al Libanului, era o păgână înfocată, hotărâtă să convertească ţara la religia lui Baal şi Aşera. Ea a adus acolo preoţi ai lui Baal; aceştia şi-au făcut repede adepţi printre locuitorii din nord care fuseseră cuceriţi de Regele David şi erau iehovişti moderaţi. Ahab a rămas credincios lui Iahve dar n-a făcut nici o încercare de a stăvili prozelitismul Izabelei. Totuşi, când ţinutul a fost afectat de o secetă puternică spre sfârşitul domniei sale, a început să cutreiere ţara un prooroc pe nume Ilie (Eli-Jah = „Iahve este Dumnezeul meu!") îmbrăcat într-o mantie de păr şi purtând peste şale un acoperământ de piele, care tuna şi fulgera împotriva necredinţei faţă de Iahve. El i-a convocat pe Regele Ahab şi pe locuitori la o întrecere pe Muntele Carmel între Iahve şi Baal. Acolo, în prezenţa a 450 de profeţi ai lui Baal, el a cuvântat către popor, întrebând până când avea de gând să ezite între două zeităţi? Apoi, a cerut doi viţei care să fie aşezaţi pe două jertfelnice, unul pentru sine şi altul pentru proorocii lui Baal, apoi le-a spus să-şi cheme fiecare dumnezeul său pe nume şi să aştepte să vadă care dintre ei va trimite foc din cer să consume ofranda. „Bine ai grăit!", a strigat poporul. Proorocii lui Baal i-au strigat numele întreaga dimineaţă, săvârşind dansul lor săltat în jurul altarului, urlând şi înţepându-se cu săbii şi cu lănci până curgea sânge. Dar „n-a fost nici glas, nici răspuns". Ilie îşi râdea de ei: „Strigaţi mai tare!" îi îndemna el, „căci doar este dumnezeu! Poate se îndeletniceşte cu ceva sau este în călătorie, sau poate doarme; strigaţi tare, să se trezească!" Nu se întâmpla nimic: „N-a fost nici glas, nici răspuns, nici auzire".

A venit atunci rândul lui Ilie. Poporul se îmbulzea în jurul altarului lui Iahve în timp ce el săpa în jurul jertfelnicului un şanţ pe care apoi l-a umplut cu apă ca să facă aprinderea încă mai greu de realizat. Apoi Ilie l-a strigat pe Iahve. Imediat, fireşte, s-a pogorât foc din cer şi a înghiţit altarul şi viţelul şi a mistuit şi toată apa din şanţ. Poporul a căzut cu faţa la pământ, strigând: „Iahve este Dumnezeu, Iahve este Dumnezeu". Ilie n-a fost un învingător generos. „Prindeţi pe proorocii lui Baal!" a ordonat el. Nici unul nu trebuia cruţat: s-a dus Ilie cu ei la o vale alăturată şi i-a înjunghiat acolo.[25] În mod obişnuit, păgânismul nu încerca să se impună peste alte popoare – Izabela a fost o excepţie interesantă – căci era întotdeauna loc în panteon pentru încă un zeu. Aceste evenimente mitice timpurii ne arată că primul iehovism a pretins o reprimare violentă şi o negare a altor crediţe, un fenomen pe care îl vom examina mai amănunţit în capitolul următor. După masacru, Ilie s-a urcat în vârful Muntelui Carmel şi „s-a aşezat la pământ până a atins genunchii cu faţa sa", rugându-se şi trimiţându-şi sluga din când în când să scruteze orizontul. În cele din urmă, acesta a adus veşti despre un mic nor – cam de mărimea unei mâini de bărbat – care se ridica din mare, iar Ilie i-a spus să meargă să-i spună Regelui Ahab să se grăbească spre casă înainte ca ploaia să-l oprească din drum. Aproape

imediat cerul s-a întunecat de nori de furtună iar ploaia cădea în torente. În extaz, Ilie s-a înfăşurat în mantie şi a alergat pe lângă carul lui Ahab. Trimiţând ploaie, Iahve uzurpase funcţia lui Baal, Zeul Furtunii, dovedind că era la fel de eficient pentru fertilitate precum era la vreme de război.

Temându-se de o reacţie la masacrarea proorocilor, Ilie a fugit în peninsula Sinai şi s-a refugiat pe muntele pe care Dumnezeu i se arătase lui Moise. Acolo, a avut o revelaţie care exprima noua spiritualitate iehovistă. I s-a spus să se ferească de impactul cu divinitatea, adăpostindu-se într-o scobitură a stâncii:

> Că iată Domnul va trece; şi înaintea lui va fi vijelie năprasnică ce va despica munţii şi va sfărâma stâncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur, dar Domnul nu va fi în cutremur. După cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul. Iar după foc va fi adiere de vânt lin şi acolo va fi domnul. Auzind aceasta, Ilie şi-a acoperit faţa cu mantia lui.[26]

Spre deosebire de zeităţile păgâne, Iahve nu se afla în nici una din forţele naturii ci într-o împărăţie aparte. El este perceput ca murmurul abia auzit al unei line adieri de vânt, în paradoxul unei grăite tăceri.

Povestea lui Ilie conţine ultima relatare mitică despre trecut din scripturile evreieşti. Schimbarea plutea în aer pretutindeni în Oikumene, zonele civilizate ale lumii de atunci. Perioada dintre anii 800 şi 200 ÎEC a fost numită Era Axială. În toate regiunile lumii civilizate oamenii produceau noi ideologii, care au continuat să fie extrem de importante şi formative. Noile sisteme religioase reflectau schimbările din condiţiile economice şi sociale. Din motive pe care nu le înţelegem pe deplin, toate civilizaţiile esenţiale s-au dezvoltat pe linii paralele, chiar şi atunci când nu existau contacte comerciale între ele (cum ar fi între China şi zona europeană). Exista o nouă prosperitate care ducea la ridicarea unei clase de negustori. Puterea se muta de la rege şi preot, templu şi palat, spre piaţă. Noua avuţie ducea la o înflorire intelectuală şi culturală şi, totodată, la dezvoltarea conştiinţei individuale. Inegalitatea şi exploatarea deveneau mai pregnante pe măsură ce ritmul schimbării creştea în cetăţi iar oamenii începeau să realizeze că propriul lor comportament putea afecta soarta generaţiilor viitoare. Fiecare regiune năştea o ideologie distinctă pentru a aborda aceste probleme şi preocupări: taoismul şi confucianismul în China, hinduismul şi budismul în India şi raţionalismul filosofic în Europa. Orientul Mijlociu nu a produs o soluţie uniformă, dar, în Iran şi Israel, profeţii zoroastrici şi respectiv ebraici au creat versiuni diferite de monoteism. Deşi poate părea ciudat, ideea de „Dumnezeu", la fel ca şi celelalte mari concepte religioase ale vremii, s-a dezvoltat într-o economie de piaţă, într-un spirit de capitalism agresiv.

Îmi propun să analizez pe scurt aceste noi evoluţii, înainte de a trece în capitolul următor la cercetarea religiei reformate a lui Iahve. Experienţa religioasă a Indiei a evoluat de-a lungul unor coordonate similare, dar accentul pus pe alte aspecte va scoate în evidenţă caracteristicile şi problemele specifice ale noţiunii israelite de Dumnezeu. Raţionalismul lui Platon şi Aristotel este şi

el important, căci evreii, creştinii şi musulmanii s-au inspirat toţi din ideile lor, pe care au încercat să le adapteze la propria lor experienţă religioasă, chiar dacă Zeul Grec era foarte diferit de al lor.

În secolul 17 ÎEC, arienii venind de pe teritoriul Iranului de azi invadaseră valea Indului, supunând populaţia indigenă. Ei îşi impuseseră acolo ideile religioase, pe care le găsim exprimate în culegerea de ode cunoscută sub numele de *Rig-Veda*. Găsim acolo o mulţime de zei, exprimând multe valori asemănătoare zeităţilor Orientului Mijlociu şi prezentând forţele naturii ca fiind dotate cu putere, viaţă, personalitate. Apăreau totuşi semne că oamenii începeau să vadă că diversele zeităţi puteau fi pur şi simplu manifestări ale unui Absolut divin care se afla deasupra tuturor. Ca şi babilonienii, arienii erau destul de conştienţi de faptul că miturile lor nu erau relatări de fapte reale, ci exprimau un mister pe care nici zeii înşişi nu şi-l puteau explica în mod satisfăcător. Când încercau să-şi imagineze cum se iscaseră zeii şi lumea din haosul primar, ei ajungeau la concluzia că nimeni – nici măcar zeii – nu puteau înţelege misterul existenţei:

> Doar El, acela care porni Creaţiunea,
> El, cel care-o priveşte din ceruri, numai El,
> El, cel care-a făcut-o, sau poate n-a făcut-o,
> El singur ştie poate. Sau poate că nici El.[27]

Religia Vedelor nu încerca să explice originile vieţii sau să dea răspunsuri speciale la întrebări filosofice. Era menită în schimb să ajute oamenii să se împace cu miracolul şi spaima existenţei. Ea oferea mai mult întrebări decât răspunsuri, fiind menită să ţină poporul într-o atitudine de veneraţie şi uimire.

Spre secolul 8 ÎEC, atunci când J şi E îşi scriau cronicile, schimbările produse în condiţiile economice şi sociale ale sub-continentului indian făceau ca vechea religie vedică să-şi piardă relevanţa. Ideile populaţiei indigene, care fuseseră înăbuşite în secolele ce au urmat invaziilor ariene, au reapărut şi au dus la o nouă aspiraţie religioasă. Interesul reînviat pentru karma, ideea că destinul îţi este hotărât de acţiunile proprii, i-a făcut pe oameni să nu mai dea vina pe zei pentru comportamentul iresponsabil al muritorilor. Tot mai mult, zeii erau văzuţi ca simboluri ale unei singure Realităţi transcendente. Religia vedică începuse să se preocupe de ritualurile sacrificiului, dar interesul renăscut pentru vechea practică indiană yoga („subjugarea" puterilor minţii prin discipline speciale ale concentrării) însemna că pe oameni începuse să nu-i mai satisfacă o religie centrată pe elemente exterioare. Sacrificiul şi serviciul religios nu-i mai satisfăceau. Ei doreau să descopere semnificaţia lăuntrică a acestor rituri. Vom observa că proorocii din Israel au simţit aceeaşi nemulţumire. În India, zeii nu mai erau văzuţi ca alte fiinţe, exterioare credincioşilor lor; bărbaţi şi femei căutau în schimb să dobândească o realizare lăuntrică a adevărului.

Zeii nu mai erau foarte importanţi în India. De acum înainte, ei vor fi depăşiţi în importanţă de învăţătorul religios, care va fi considerat mai presus

de zei. Era o afirmare remarcabilă a valorii umanităţii şi a dorinţei sale de a-şi stăpâni destinul: aceasta avea să fie marea revelaţie religioasă a sub-continentului. Noile religii, hinduismul şi budismul, nu negau existenţa zeilor, nici nu interziceau oamenilor să se închine la ei. În viziunea lor, o astfel de reprimare şi respingere ar fi fost păgubitoare. În schimb, hinduşii şi budiştii căutau căi noi de a-i transcende pe zei, de a-i depăşi. În decursul secolului 8, înţelepţii au început să analizeze aceste chestiuni în tratatele numite *Aranyaka* şi *Upanişade*, cunoscute sub titlul colectiv de *Vedanta*: sfârşitul Vedelor. Apăreau tot mai multe *Upanişade*, ajungând deja la vreo 200 spre sfârşitul secolului 5 ÎEC. Este imposibil de realizat o generalizare în legătură cu religia pe care o numim hinduism, pentru că ea evită sistemele şi respinge ideea că o singură interpretare exclusivă ar putea fi adecvată. Dar *Upanişadele* au dat totuşi naştere unei concepţii aparte despre dumnezeirea care transcende zeii, fiind prezentă în acelaşi timp în tot şi toate.

În religia vedică, oamenii percepuseră o putere sfântă în ritualul sacrificiului. Ei numiseră această putere sacră Brahma. Se credea că şi casta preoţilor (numiţi brahmani) poseda această putere. Cum sacrificiul ritual era văzut ca un microcosmos, un întreg univers la scară redusă, Brahma a început treptat să însemne o putere pe care se sprijină totul. Întreaga lume era văzută ca fiind activitatea divină izvorâtă din misterioasa fiinţă a lui Brahma, care era înţelesul lăuntric al întregii existenţe. *Upanişadele* îi încurajau pe oameni să cultive în toate sensul brahmanic. Era un proces de revelaţie în sensul literal al cuvântului: era o dezvăluire a temeiului ascuns al tuturor lucrurilor. Tot ce se întâmpla devenea o manifestare a puterii numite Brahma: adevărata revelaţie rezidă în perceperea unităţii din spatele diverselor fenomene. Unele *Upanişade* îl înfăţişează pe Brahma ca pe o putere personală, altele însă îl văd ca fiind strict impersonal. Lui Brahma nu i se poate spune „tu"; este un termen neutru, nu este nici el nici ea; şi nu este perceput ca fiind voinţa unei zeităţi suverane. Brahma nu vorbeşte omenirii. Nu se poate întâlni cu bărbaţi şi femei; este deasupra unor astfel de activităţi omeneşti. Şi nici nu ne răspunde în vreun fel personal: păcatul nu-l „ofensează", nici nu se poate spune că „iubeşte" sau „se mânie". A-i mulţumi sau a-i aduce slavă pentru că a creat lumea ar fi cu totul nepotrivit.

Această putere divină ar fi complet străină dacă n-ar fi faptul că ea ne pătrunde, ne susţine şi ne inspiră şi pe *noi*. Tehnicile yoga i-au conştientizat pe oameni asupra unei lumi lăuntrice. Aceste discipline de poziţie, respiraţie, dietă şi concentrare mentală s-au dezvoltat independent şi în alte culturi, cum vom vedea, şi ele par să ducă la trăirea unei iluminări care a fost interpretată în moduri diferite dar care pare naturală omenirii. *Upanişadele* susţineau că această trăire a unei noi dimensiuni a sinelui era aceeaşi putere sacră pe care se sprijinea întreaga lume. Principiul etern dinlăuntrul fiecărui individ era numit Atman: era o versiune nouă a vechii viziuni holistice a păgânismului, o redescoperire, în termeni noi, a Vieţii Unice dinlăuntrul şi din afara noastră, care era de esenţă divină. *Upanişada Chandoga* ne explică această viziune prin parabola sării. Un tânăr pe nume Sretaketu studiase Vedele timp de 12 ani şi era cam plin de

sine. Tatăl său, Uddalaka, i-a pus o întrebare la care n-a fost capabil să răspundă, drept care s-a pornit să-i dea o lecţie despre adevărul fundamental despre care tânărul nu ştia nimic. Tatăl i-a spus fiului să pună un bulgăre de sare în apă şi să se întoarcă la el în dimineaţa următoare. Când tatăl i-a cerut să-i arate sarea, Sretaketu n-a putut s-o găsească pentru că se dizolvase cu totul. Uddalaka a început să-l întrebe:

„Vrei, te rog, să sorbi din marginea aceasta? Ce gust are?" i-a spus el.
„Sărat".
„Soarbe de la mijloc. Ce gust are?"
„Sărat".
„Soarbe de la cealaltă margine. Ce gust are?"
„Sărat."
„Aruncă totul şi apoi vino la mine."
Acesta a făcut cum i s-a spus dar /asta n-a împiedicat sarea/ să rămână aceeaşi.
/Tatăl său/ i-a spus: „Dragul meu copil, este adevărat că tu nu poţi observa Firea aici, dar tot atât de adevărat este că ea *este* aici. Această primă esenţă – pe care întregul univers o conţine ca pe Sine: Acesta este Realul: Acesta este Sinele: acesta eşti *tu*, Sretaketu!"

Astfel, deşi nu-l putem vedea, Brahma este impregnat în întreg universul şi, ca şi Atman, sălăşluieşte veşnic în fiecare din noi.[28]

Atman l-a împiedicat pe Dumnezeu să devină un idol, o Realitate exterioară „dincolo de noi", o proiecţie a propriilor noastre spaime şi dorinţe. În hinduism, Dumnezeu nu este văzut ca o Fiinţă adăugată lumii aşa cum o cunoaştem, deci, nici nu este identic cu lumea. El ni se „dezvăluie" doar printr-o experienţă (*anubhara*) care nu poate fi exprimată în cuvinte sau concepte. Brahma este „Ceea ce nu poate fi rostit în cuvinte, ci prin care se rostesc cuvintele... Ceea ce nu poate fi gândit cu mintea ci prin care mintea gândeşte." [29] Este imposibil să-i vorbeşti unui Dumnezeu care este atât de imanent ca acesta sau să gândeşti *despre* el, făcând din el un simplu obiect al gândirii. Este realitatea care se poate discerne doar în extaz, în sensul original de a trece dincolo de sine:

Dumnezeu vine în gândirea acelora care îl cunosc dincolo de gândire, nu a acelora care îşi imaginează că se poate ajunge la El prin gândire. Este necunoscut învăţaţilor şi cunoscut celor simpli.
Este cunoscut în extazul unei deşteptări care deschide poarta vieţii eterne.[30]

La fel ca zeii, raţiunea nu se respinge ci se transcende. Trăirea lui Brahma sau Atman nu poate fi explicată mai raţional decât muzica sau poezia. Inteligenţa este necesară pentru crearea unei opere de artă şi pentru aprecierea ei, dar ea oferă o trăire care trece dincolo de facultatea pur logică sau cerebrală. Şi aceasta va fi o temă constantă în istoria lui Dumnezeu.

Idealul transcendenţei personale a fost întruchipat de yoghin, care îşi va părăsi familia şi va renunţa la toate legăturile şi responsabilităţile sale sociale

pentru a porni în căutarea iluminării, transpunându-se în alt tărâm al existenţei. Cam prin anul 538 ÎEC, un tânăr pe nume Siddhartha Gautama şi-a părăsit şi el soţia frumoasă, fiul, casa luxoasă din Kapilavashtu, la 100 de mile nord de Benares, şi a devenit un ascet rătăcitor. El fusese copleşit de spectacolul suferinţei şi dorea să descopere secretul prin care s-ar fi putut pune capăt durerii existenţei, pe care o vedea peste tot în jurul său. Timp de şase ani, el a stat la picioarele diferiţilor guru hinduşi, asumându-şi penitenţe îngrozitoare, dar fără să facă nici un progres. Doctrinele înţelepţilor nu-l atrăgeau iar caznele sale pur şi simplu îl duceau la disperare. Abia după ce a abandonat complet aceste metode şi a intrat în stare de transă, într-o noapte, a dobândit iluminarea. Întregul cosmos se bucura, pământul se legăna, din cer cădeau flori, sufla o boare înmiresmată iar zeii se veseleau şi ei în paradisurile lor. Încă o dată, ca în viziunile păgâne, zeii, natura şi umanitatea erau unite prin aceeaşi simţire. Renăştea speranţa eliberării de suferinţă şi a ajungerii în nirvana, sfârşitul durerii. Gautama devenise un Buddha Iluminat. La început, demonul Mara l-a ademenit să rămână acolo unde se afla şi să se bucure de fericirea proaspăt dobândită: n-avea rost să încerce să răspândească ceea ce aflase, pentru că nimeni n-avea să-l creadă. Dar, doi dintre zeii panteonului tradiţional – Maha Brahma şi Sakra, Stăpânul *devilor* – au venit la Buddha şi l-au rugat să explice lumii metoda sa. Buddha a acceptat şi, în următorii 45 de ani, el a călătorit în toată India, predicându-şi mesajul: în această lume a suferinţei doar un singur lucru este statornic şi stabil. Acesta este Dharma, adevărul despre trăirea dreaptă, care, numai ea, ne poate elibera de durere.

Acest mesaj nu avea nimic de-a face cu Dumnezeu. Buddha credea implicit în existenţa zeilor, căci ei făceau parte din bagajul său cultural, dar el nu credea că zeii erau de folos omenirii. Ei înşişi erau captivi în împărăţia durerii şi a curgerii; ei nu-l ajutaseră să dobândească iluminarea; căci şi ei erau cuprinşi în ciclul renaşterii, ca toate celelalte fiinţe şi, în cele din urmă, aveau să dispară. Cu toate acestea, în momente cruciale ale vieţii sale – ca atunci când a luat hotărârea de a-şi răspândi mesajul – el îşi imagina că zeii îl influenţau şi jucau un rol activ. Buddha nu-i nega deci pe zei, dar credea că Realitatea supremă a nirvanei era mai presus de zei. Când budiştii trăiesc o stare de fericire sau de transcendenţă prin meditaţie, ei nu cred că aceasta rezultă din contactul cu o fiinţă supranaturală. Acestea sunt stări naturale pentru umanitate; ele pot fi dobândite de oricine trăieşte corect şi învaţă tehnicile yoga. Ca atare, în loc să-şi pună nădejdea în zei, Buddha îşi îndeamnă discipolii să se salveze ei înşişi.

Când şi-a întâlnit primii discipoli, la Benares, după iluminarea sa, Buddha şi-a înfăţişat sistemul, care se baza pe un singur fapt esenţial: toată existenţa era *dukkha*. Ea consta în totalitate din suferinţă; viaţa era total greşită. Lucrurile vin şi se duc într-o curgere fără sens. Nimic nu are o semnificaţie permanentă. Religia începe cu perceperea faptului că ceva este greşit. În antichitatea păgână, ea dusese la mitul unei lumi divine, arhetipale, care corespundea propriei noastre lumi, care putea da omenirii ceva din forţa sa. Învăţătura lui Buddha spunea că e posibil să obţii eliberarea de *dukkha*, ducând o viaţă de compasiune pentru

toate fiinţele vii, vorbind şi comportându-te cu blândeţe, bunătate şi corectitudine şi abţinându-te de la orice ţi-ar putea întuneca mintea – drog sau beţie. Buddha nu susţinea că ar fi inventat el acest sistem. El spunea că l-a *descoperit*: „Am văzut o cărare străveche, un Drum străvechi, bătut de alţi Buddha dintr-o vreme apusă."[31] Ca şi legile păgânismului, sistemul era legat de structura esenţială a existenţei, inerentă condiţiei vieţii înseşi. Avea o realitate obiectivă nu pentru că putea fi demonstrat printr-o dovadă logică, ci pentru că oricine încerca serios să trăiască în acest fel avea să descopere că el funcţionează. Mai curând decât demonstraţia filosofică sau istorică, eficienţa a fost întotdeauna caracteristica unei religii biruitoare: timp de secole, budiştii din multe locuri ale lumii au constatat că acest mod de viaţă produce cu adevărat un sentiment de transcendenţă.

Karma îi lega pe oameni de un ciclu fără sfârşit al renaşterii, într-un şir de vieţi pline de suferinţă. Dar, dacă îşi puteau reforma atitudinile egoiste, ei puteau să-şi schimbe destinul. Buddha compara procesul renaşterii cu o flacără care aprinde o lampă, din care se aprinde o a doua lampă şi tot aşa, până când flacăra e stinsă. Dacă cineva arde încă de o atitudine greşită la moartea sa, acesta pur şi simplu va aprinde o altă lampă. Dar dacă focul e stins, ciclul suferinţei va înceta şi se va dobândi starea de nirvana. „Nirvana" înseamnă literal „răcire" sau „ieşire". Nu este totuşi doar o stare negativă; ea joacă un rol în viaţa budistă care o face să fie asemănătoare cu Dumnezeu. După cum explică Edward Conze în *Budismul: esenţa şi dezvoltarea* sa, budiştii folosesc adesea aceleaşi imagini ca şi teiştii pentru a descrie nirvana, realitatea supremă:

> Ni se spune că Nirvana este permanentă, stabilă, nepieritoare, imuabilă, fără vârstă, fără moarte, nenăscută şi nedevenită, că este putere, extaz şi fericire, refugiul sigur, adăpostul şi locul inexpugnabil de apărare; că este Adevărul real şi Realitatea supremă; că este binele, ţelul suprem şi singura şi unica desăvârşire a vieţii noastre, Pacea eternă, ascunsă şi de neînţeles.[32]

Unii budişti ar putea avea obiecţii la această comparaţie, găsind conceptul de „Dumnezeu" prea limitat pentru a exprima concepţia lor despre realitatea supremă. Şi asta, în general, pentru că teiştii folosesc cuvântul „Dumnezeu" într-un mod limitat, pentru a se referi la o fiinţă care nu este foarte diferită de noi. Ca şi înţelepţii din *Upanişade*, Buddha insista că nirvana nu poate fi definită sau discutată ca oricare altă realitate omenească.

A ajunge în nirvana nu înseamnă „a ajunge în paradis" cum cred adesea creştinii. Buddha a refuzat întotdeauna să răspundă la întrebările despre nirvana sau alte chestiuni supreme, pentru că ele erau „improprii" sau „nepotrivite". Nu putem defini nirvana pentru că vorbele şi conceptele noastre sunt legate de lumea simţurilor şi a curgerii. Trăirea este singura „dovadă" serioasă. Discipolii săi trebuiau să ştie că nirvana exista pur şi simplu pentru că practicarea unei vieţi bune avea să le îngăduie s-o întrezărească.

> Călugări, există un nenăscut, nedevenit, nefăcut, necompus. Călugări, dacă nu ar exista acest nenăscut, nedevenit, nefăcut, necompus, n-ar exista o scăpare din născut, devenit, făcut, compus. Dar, pentru că există un nenăscut, nedevenit, nefăcut, necompus, există deci şi o scăpare din născut, devenit, făcut, compus.[33]

Călugării săi nu trebuiau să cerceteze natura nirvanei. Tot ce putea face Buddha era să le dea o plută care să-i ajute să traverseze spre „malul mai îndepărtat". Când era întrebat dacă un Buddha care ajunsese în nirvana va trăi după moarte, el respingea întrebarea ca fiind „nepotrivită". Era ca şi cum ai fi întrebat unde se duce o flacără care „se stinge". Tot atât de greşit era să spui că un Buddha exista în nirvana sau că el nu exista: cuvântul „există" nu avea nici o legătură cu vreo stare pe care ai fi putut-o înţelege. Vom descoperi că, peste secole, evreii, creştinii şi musulmanii dădeau acelaşi răspuns la întrebarea despre „existenţa" lui Dumnezeu. Buddha încerca să arate că vorbirea nu era dotată pentru a acoperi o realitate care se află dincolo de concepte şi raţiune. Şi în acest caz, el nu nega raţiunea, ci insista asupra importanţei unei gândiri şi a unui limbaj clar şi precis. Oricum, în cele din urmă el susţinea că teologia sau credinţele unei persoane, ca şi ritualul la care lua parte, nu aveau importanţă. Singurul lucru care conta era o viaţă bună; dacă tindeau spre asta, budiştii aveau să descopere că Dharma era adevărată, chiar dacă nu puteau exprima acest adevăr în termeni logici.

Grecii, pe de altă parte, erau extrem de interesaţi de logică şi raţiune. Platon (cca 428-cca 348 ÎEC) s-a preocupat permanent de probleme de epistemologie şi de natura înţelepciunii. În mare parte, activitatea sa de început a fost dedicată apărării lui Socrate, care-i silise pe oameni să-şi limpezească ideile prin întrebări ce stimulau gândirea, dar care, acuzat de impietate şi coruperea tineretului, fusese condamnat la moarte în anul 399. Într-un fel care nu se deosebea de cel al populaţiei din India, el ajunsese să nu mai fie satisfăcut de vechile festivaluri şi mituri ale religiei, pe care le găsea degradante şi nepotrivite. Platon fusese influenţat şi de filosoful din secolul 6, Pitagora, care poate să fi fost la rându-i influenţat de idei venite din India prin Persia şi Egipt. Acesta crezuse că sufletul era o zeitate căzută, degenerată, încarcerată în trup ca într-un mormânt şi condamnată la ciclul perpetuu al renaşterii. El dăduse expresie experienţei umane comune, aceea de a te simţi străin într-o lume care nu pare să fie adevăratul nostru element. Pitagora predicase ideea că sufletul poate fi eliberat prin purificări rituale, care i-ar permite să dobândească armonia cu universul ordonat. Platon credea şi el în existenţa unei realităţi divine, neschimbătoare, dincolo de lumea simţurilor, credea că sufletul este o divinitate căzută, ieşită din elementul său, că este prizonierul trupului dar este capabil să-şi redobândească statutul divin prin purificarea puterilor raţionale ale minţii. În faimosul mit al peşterii, Platon descria întunecimea şi obscuritatea vieţii omului pe pământ: omul vede numai umbrele realităţilor eterne, proiectate pe pereţii peşterii. Dar, treptat, el poate fi scos de acolo şi poate dobândi iluminare şi eliberare, obişnuindu-şi mintea cu lumina divină.

E posibil ca ulterior Platon să fi renunţat la doctrina formelor sau ideilor eterne, dar acestea au dobândit o importanţă crucială pentru mulţi monoteişti care au încercat să exprime propria lor concepţie despre Dumnezeu. Aceste idei erau realităţi stabile, constante, care puteau fi înţelese prin forţa de gândire a minţii. E vorba de realităţi mai depline, mai permanente şi mai puternice decât fenomenele materiale schimbătoare, incoerente pe care le cunoaştem cu simţurile. Lucrurile din această lume sunt doar ecouri, ele doar „participă" la formele eterne de pe tărâmul divin sau le „imită". Există o idee care corespunde fiecărei concepţii generale pe care o avem, cum ar fi Dragostea, Dreptatea şi Frumosul. Dar cea mai înaltă din aceste forme este ideea de Bine. Platon turnase în formă filosofică mitul antic al arhetipurilor. Ideile sale eterne pot fi văzute ca o versiune raţională a lumii mitice divine, a cărei foarte palidă umbră o constituie lucrurile pământeşti. El nu discuta natura lui Dumnezeu, se limita doar la lumea divină a formelor, deşi uneori se pare că Frumosul ideal sau Binele reprezintă chiar o realitate supremă. Platon era convins că lumea divină e statică şi neschimbătoare. Grecii vedeau în mişcare şi schimbare semne ale unei realităţi inferioare: ceva ce avea identitate adevărată rămânea veşnic neschimbat, caracterizat prin permanenţă şi imuabilitate. Ca atare, mişcarea cea mai perfectă era cercul, pentru că el se întorcea şi reîntorcea perpetuu la punctul său de origine: sferele celeste rotitoare imită cel mai bine lumea divină. Această imagine extrem de statică a divinităţii va avea o influenţă imensă asupra evreilor, creştinilor şi musulmanilor, deşi ea avea prea puţină tangenţă cu Dumnezeul revelaţiei, care este permanent activ, novator şi, în Biblie, chiar îşi schimbă atitudinea, când regretă că l-a făcut pe om şi hotărăşte să distrugă semînţia omenească trimiţând Potopul.

Există la Platon un aspect mistic pe care monoteiştii îl vor găsi foarte convenabil. Formele divine ale lui Platon nu erau realităţi „dincolo de noi", ci puteau fi descoperite înlăuntrul nostru. În dialogul dramatic *Simpozion*, Platon arăta cum dragostea pentru un trup frumos putea fi purificată şi transformată în contemplare extatică (*theoria*) a Frumosului ideal. El îl face pe Diotima, mentorul lui Socrate, să explice că acest Frumos este unic, etern şi absolut, cu totul diferit de ce trăim în această lume:

> Acest Frumos este în primul rând etern; el nici nu se naşte nici nu piere; nici nu se lustruieşte nici nu păleşte; apoi, nu este parţial frumos şi parţial urât, nici când frumos şi când urât, şi nici nu este frumos într-o relaţie şi urât în alta, nici frumos aici şi urât acolo, variind în funcţie de spectatori; tot astfel, acest frumos nu se va arăta imaginaţiei ca frumuseţea unui chip sau a mâinilor sau a ceva corporal, sau ca frumuseţea unui gând sau a unei ştiinţe, sau ca frumosul care-şi are locul în altceva decât în el însuşi, fie într-o fiinţă de pe pământ sau din cer sau în orice altceva; el se va vedea ca absolut, existând singur în sine, unic, etern.[34]

Pe scurt, o idee ca Frumosul are multe în comun cu ceea ce mulţi teişti ar numi „Dumnezeu". Totuşi, cu toată transcendenţa, ideile se aflau înlăuntrul minţii omului. Noi, oamenii moderni, percepem gândirea ca pe o activitate, ceva ce

facem. Platon şi-o imagina ca pe ceva ce i se întâmplă minţii: obiectele gândirii erau realităţi care acţionau în intelectul omului care le contempla. Ca şi Socrate, el vedea gândirea ca pe un proces de reamintire, de pricepere a ceva ce ştiusem dintotdeauna dar uitasem. Întrucât fiinţele umane erau zeităţi căzute, formele lumii divine sălăşluiau în ele şi puteau fi „atinse" de raţiune, care nu era pur şi simplu o activitate raţională sau cerebrală ci o intuire a realităţii eterne dinlăuntrul nostru. Această noţiune avea să-i influenţeze enorm pe misticii tuturor celor trei religii ale monoteismului istoric.

Platon credea că universul era esenţialmente raţional. Era un alt mit sau concepţie imaginară despre realitate. Aristotel (384-322 ÎEC) a mers cu un pas mai departe. El a fost primul care a apreciat importanţa gândirii logice, baza tuturor ştiinţelor, fiind convins că era posibil să se ajungă la o înţelegere a universului aplicând această metodă. Pe lângă încercarea de a ajunge la o înţelegere teoretică a adevărului, în cele 14 tratate cunoscute sub titlul de *Metafizica* (termenul a fost creat de editorul său, care a plasat aceste tratate „după *Fizica*": *meta ta physika*), el a mai studiat şi fizica teoretică şi biologia empirică. Cu toate acestea, era un intelectual de o profundă modestie, susţinând că nimeni nu e capabil să dobândească o concepţie adecvată despre adevăr dar că oricine poate aduce o contribuţie cât de mică la înţelegerea noastră colectivă. Aprecierea sa despre opera lui Platon a fost extrem de controversată. Aristotel se pare că era temperamental opus viziunii transcendentale a lui Platon despre forme, respingând noţiunea că acestea sunt preexistente şi independente. Aristotel susţinea că formele au realitate numai în măsura în care ele există în obiectele concrete, materiale din lumea noastră.

Cu toată abordarea pământeană şi preocuparea sa pentru faptul ştiinţific, Aristotel a vădit o înţelegere puternică a naturii şi importanţei religiei şi a mitologiei. El a subliniat faptul că oameni care odată fuseseră iniţiaţi în diferite religii ale misterelor nu trebuiau să înveţe fapte „ci să trăiască anumite emoţii şi să intre într-o anumită dispoziţie."[35] De aici, faimoasa sa teorie literară că tragedia producea o purificare (*katharsis*) a emoţiilor de spaimă şi milă care era egală cu o experienţă a renaşterii. Tragediile greceşti, care iniţial făceau parte dintr-o sărbătoare religioasă, nu prezentau neapărat o relatare a faptelor unor evenimente istorice, ci încercau să dezvăluie un adevăr mai profund. Într-adevăr, istoria era mai trivială decât poezia şi mitul: „Una descrie ce s-a întâmplat, cealaltă ceea ce s-ar fi putut întâmpla. Deci, poezia este ceva mai filosofic şi mai serios decât istoria; căci poezia vorbeşte despre ce este universal, istoria despre ce este particular." [36] Un Achile sau un Oedip istoric pot să fi existat sau nu, dar faptele vieţii lor erau nerelevante pentru personajele pe care le-am cunoscut la Homer şi Sofocle, şi care exprimă un adevăr diferit dar mai profund despre condiţia umană. Relatarea lui Aristotel despre *katharsis*-ul tragediei este o prezentare filosofică a unui adevăr pe care *Homo religiosus* îl înţelesese intuitiv dintotdeauna: o prezentare simbolică, mitică sau rituală a unor evenimente care ar fi de nesuportat în viaţa de zi cu zi le poate îndrepta şi le poate transforma în ceva pur şi chiar plăcut.

Ideea lui Aristotel despre Dumnezeu a avut o influenţă uriaşă asupra monoteiştilor de mai târziu, şi mai ales asupra creştinilor din lumea occidentală. În *Fizica*, el analizase natura realităţii şi structura şi substanţa universului. Dăduse naştere unei versiuni filosofice a vechilor relatări despre creaţie ca emanaţie: era o ierarhie a existenţelor, fiecare din ele transmiţând formă şi schimbare celei de dedesubt, dar, spre deosebire de vechile mituri, în teoria lui Aristotel emanaţiile slăbeau cu cât se aflau mai departe de sursă. Pe culmea acestei ierarhii se afla Motorul Imobil, pe care Aristotel îl identifica cu Dumnezeu. Acest Dumnezeu era o fiinţă pură şi, ca atare, eternă, imobilă şi spirituală. Dumnezeu era gândire pură, în acelaşi timp gânditor şi gând, angajat într-un etern moment de contemplare a sa, cel mai înalt obiect al cunoaşterii. Întrucât materia este imperfectă şi muritoare, Dumnezeu sau gradele mai înalte ale existenţei nu conţin nici un element material. Motorul Imobil este izvorul ultim al mişcării şi activităţii în univers, căci fiecare mişcare trebuie să aibă o cauză care să poată fi identificată într-un izvor unic. El pune lumea în mişcare printr-un proces de atracţie, căci toate fiinţele sunt atrase către însăşi Fiinţa.

Omul se află într-o poziţie privilegiată: sufletul său omenesc are darul divin al intelectului, care-l înrudeşte cu Dumnezeu şi-l face parte din natura divină. Această capacitate dumnezeiască a raţiunii îl plasează deasupra plantelor şi animalelor. Dar, ca trup şi suflet, omul este un microcosmos al întregului univers, conţinând în sine atât cele mai josnice materiale cât şi atributul divin al raţiunii. Este de datoria sa să devină nemuritor şi divin, purificându-şi intelectul. Înţelepciunea (*sophia*) era cea mai înaltă din toate virtuţile umane; ea se exprima în contemplarea (*theoria*) adevărului filosofic care, ca şi la Platon, ne face divini, prin imitarea activităţii lui Dumnezeu însuşi. *Theoria* nu se putea dobândi doar prin logică, ci era o intuiţie disciplinată rezultând dintr-o autotranscendere extatică. Însă foarte puţini oameni sunt capabili de această înţelepciune, iar majoritatea pot dobândi doar *phronesis*, exerciţiul previziunii şi al inteligenţei în viaţa cotidiană.

Cu toată poziţia importantă a Motorului Imobil în sistemul său, Dumnezeul lui Aristotel avea doar puţină relevanţă religioasă. El nu crease lumea, căci aceasta ar fi presupus o schimbare neconformă şi o activitate temporală. Chiar dacă totul aspiră spre el, acest Dumnezeu rămâne total indiferent la existenţa universului, căci el nu poate contempla nimic mai prejos de sine însuşi. Cu siguranţă, el nu conduce şi nu îndrumă lumea şi nu poate avea nici o relevanţă, în nici un fel, în viaţa noastră. Dacă Dumnezeu ştie măcar de existenţa cosmosului care a emanat de la el ca un efect necesar al existenţei sale este o întrebare fără răspuns. Chestiunea existenţei unui astfel de Dumnezeu trebuie să fie cu totul periferică. Aristotel însuşi pare să-şi fi abandonat ulterior teologia. Ca oameni ai Erei Axiale, el şi Platon au fost preocupaţi de conştiinţa individuală, de viaţa bună şi problema dreptăţii în societate. Gândirea lor era totuşi una elitistă. Lumea pură a formelor lui Platon sau Dumnezeul distant al lui Aristotel nu puteau avea prea mare influenţă asupra vieţii muritorilor de rând, fapt pe

care admiratorii lor evrei sau musulmani de mai târziu au fost siliţi să-l recunoască.

În noile ideologii ale Erei Axiale, exista deci un acord general asupra faptului că viaţa umană conţinea un element transcendent care era esenţial. Diverşii înţelepţi pe care i-am cercetat au interpretat această transcendenţă în moduri diferite, dar ei o vedeau la unison ca fiind esenţială pentru dezvoltarea bărbaţilor şi femeilor ca fiinţe umane depline. Ei nu renunţau cu totul la mitologiile mai vechi, ci le reinterpretau şi-i ajutau pe oameni să se ridice deasupra lor. În acelaşi timp în care se formau aceste ideologii fundamentale, profeţii lui Israel îşi dezvoltau propriile tradiţii, pentru a face faţă condiţiilor în schimbare, cu rezultatul că Iahve a devenit în cele din urmă *singurul* Dumnezeu. Dar cum se va compara irascibilul Iahve cu acele înalte viziuni?

2

Un singur Dumnezeu

ÎN ANUL 742 ÎEC, un membru al familiei regale iudaice a avut o viziune cu Iahve în Templul pe care îl construise Regele Solomon la Ierusalim. Era o vreme de nelinişti pentru poporul lui Israel. Regele Ozia din Iudeea murise în acel an şi fusese urmat la tron de fiul său Ahaz, care avea să-şi încurajeze supuşii ca, pe lângă Iahve, să venereze şi zei păgâni. Regatul de nord al Israelului se afla în pragul anarhiei: după moartea Regelui Jeroboam al II-lea, cinci regi se perindaseră pe tron între anii 746 şi 736, în timp ce Regele Tigleth Pilesar al III-lea al Asiriei îşi îndrepta privirile lacome spre pământurile lor pe care era nerăbdător să le alipească imperiului său în expansiune. În 722, succesorul său, Regele Sargon al II-lea, va cuceri Regatul de Nord şi va deporta populaţia: cele zece triburi nordice ale Israelului au fost asimilate forţat şi au dispărut din istorie, în timp ce micul Regat Iudeea se temea pentru propria sa supravieţuire. Când Isaia se ruga la Templu, la puţin timp după moartea Regelui Ozia, el era probabil copleşit de presentimente; în acelaşi timp, era probabil conştient şi jenat de luxul nepotrivit al ceremonialului de la Templu. Isaia trebuie să fi fost un membru al clasei conducătoare, dar el avea vederi populiste şi democrate şi era extrem de sensibil la necazurile celor săraci. În vreme ce tămâia înmiresma sanctuarul din faţa Sfintei Sfintelor şi locul mustea de sângele animalelor de sacrificiu, el a simţit probabil temerea că religia lui Israel îşi pierduse integritatea şi înţelesul lăuntric.

Brusc, i s-a părut că-l vede pe Iahve însuşi stând pe tronul său din cer, chiar deasupra Templului care era o reproducere pe pământ a palatului ceresc. Suita lui Iahve umplea sanctuarul şi era însoţit de doi serafimi care-şi acopereau faţa cu aripile ca să nu-l privească în faţă. Ei strigau antifonic unul la altul: „Sfânt! sfânt! Sfânt este Domnul Savaot. Plin este tot pământul de slava Lui."[1] La auzul vocilor lor, întregul Templu păru că se zguduie din temelii şi se umplu de fum, înconjurându-l pe Iahve cu un nor de nepătruns, ca norul şi fumul care-l ascunseseră vederii lui Moise pe Muntele Sinai. Când folosim azi cuvântul „sfânt", ne referim de obicei la o stare de desăvârşire morală. Dar cuvântul ebraic *kaddosh* nu are nici o legătură cu moralitatea ca atare, căci înseamnă

„calitatea de a fi altceva", o separare radicală. Apariţia lui Iahve pe Muntele Sinai pusese în evidenţă abisul imens ce se căscase brusc între om şi lumea divină. Acum, serafimii strigau: „Iahve este altceva! altceva! altceva!" Isaia trăise acea senzaţie a supranaturalului care se pogoară din când în când asupra oamenilor şi-i umple de fascinaţie şi spaimă. În cartea sa clasică *Ideea de Sfânt*, Rudolf Otto descria această trăire înfricoşătoare a realităţii transcendente ca un *mysterium terribile et fascinans*: este *terribile* pentru că vine ca un şoc profund care ne desparte de sprijinul normalităţii şi *fascinans* pentru că, în mod paradoxal, exercită o atracţie irezistibilă. Nu există nimic raţional în această experienţă copleşitoare pe care Otto o compară cu experienţa muzicii sau a eroticului: emoţiile pe care le provoacă nu pot fi exprimate în cuvinte sau concepte. Într-adevăr, această senzaţie de Cu Totul Altceva nu se poate nici măcar spune că „există", pentru că nu-şi găseşte locul în reprezentarea noastră normală despre realitate.[2] Noul Iahve din Era Axială era încă „dumnezeul armatelor" (*Sabaoth* = *Savaot*), dar încetase a mai fi doar zeu al războiului. Şi nici nu mai era doar o zeitate tribală, profund părtinitor cu Israelul: slava sa nu se mai limita la Ţara Făgăduinţei, ci umplea tot pământul.

Isaia nu era un Buddha trăind o iluminare care aducea linişte şi fericire. El nu devenise învăţătorul desăvârşit al oamenilor. Dimpotrivă, era copleşit de o spaimă de moarte, strigând cu glas mare:

> Vai mie, că sunt pierdut! Sunt om cu buze spurcate şi locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate. Şi pe Domnul Savaot L-am văzut cu ochii mei.[3]

Copleşit de sfinţenia transcendentă a lui Iahve, el era conştient numai de propria sa nimicnicie şi necurăţenie rituală. Spre deosebire de Buddha sau de un yoghin, el nu se pregătise pentru această experienţă printr-un şir de exerciţii spirituale. Totul i se întâmplase fără veste şi era total zguduit de impactul devastator al experienţei. Unul dintre serafimi a zburat spre el cu un cărbune aprins şi i-a purificat buzele, ca să poată rosti cuvântul lui Dumnezeu. Mulţi dintre profeţi fie nu doreau, fie nu puteau să vorbească în numele lui Dumnezeu. Când Dumnezeu îl strigase pe Moise, prototipul tuturor proorocilor, din Rugul Aprins, şi-i poruncise să fie mesagerul său dinaintea Faraonului şi a copiilor lui Israel, Moise protestase, spunând că el era „un om neîndemânatec la vorbă".[4] Dumnezeu s-a înduplecat în faţa acestui impediment şi l-a trimis pe fratele lui Moise, Aaron, să vorbească în locul lui. Acest motiv frecvent în povestirile despre vocaţii profetice simbolizează dificultatea de a rosti cuvântul Domnului. Proorocii nu se grăbeau să proclame mesajul divin şi se codeau să întreprindă o misiune de mare dificultate. Transformarea Dumnezeului lui Israel în simbol al puterii transcendente nu va fi un proces calm, senin, ci unul însoţit de durere şi luptă.

Hinduşii nu l-ar fi descris niciodată pe Brahma ca pe un mare rege, căci Dumnezeul lor nu putea fi descris în asemenea termeni omeneşti. Trebuie să evităm cu grijă o interpretare excesiv literală a episodului cu viziunea lui Isaia:

ea este o încercare de a descrie indescriptibilul, iar Isaia se întoarce instinctiv la tradiţiile mitologice ale poporului său pentru a oferi ascultătorilor o idee despre ce i s-a întâmplat. Psalmii îl descriu adesea pe Iahve întronat în templul său, ca pe un rege, asemeni lui Baal, Marduk şi Dagon[5], zeii vecinilor lor, monarhi în templele lor destul de asemănătoare. Dar, în spatele acestei imagerii mitologice, începea să apară în Israel o concepţie cu totul distinctă despre realitatea supremă: perceperea lui Dumnezeu este o întâlnire cu o persoană. În ciuda faptului că este un înspăimântător altceva, Iahve poate vorbi iar Isaia îi poate răspunde. Un alt lucru de neconceput pentru înţelepţii *Upaniṣadelor*, căci ideea de a avea un dialog sau de a-l întâlni pe Brahma-Atman ar fi fost ceva antropomorf, deci nepotrivit.

Iahve a întrebat: „Pe cine îl voi trimite şi cine va merge pentru Noi?", şi, precum Moise înaintea lui, Isaia a răspuns imediat: „Iată-mă, *(hineni!)* trimite-mă pe mine!" Scopul acestei viziuni nu era de a-l ilumina pe prooroc, ci de a-i da o sarcină practică. Profetul este în primul rând cineva care s-a aflat în prezenţa lui Dumnezeu, dar această experienţă a transcendenţei nu are ca rezultat împărtăşirea cunoaşterii – ca în cazul budismului – ci acţiunea. Proorocul va fi caracterizat nu de iluminarea mistică ci de obedienţă. Cum ne putem aştepta, mesajul nu este niciodată unul uşor. Printr-un paradox specific semit, Iahve i-a spus lui Isaia că poporul nu-l va accepta: nu va trebui să fie dezamăgit când poporul va respinge cuvintele Domnului: „Du-te şi spune poporului acestuia: „Cu auzul veţi auzi şi nu veţi înţelege şi, uitându-vă, vă veţi uita dar nu veţi vedea." [6] Şapte sute de ani mai târziu, Iisus va cita aceste cuvinte, când poporul va refuza să audă mesajul lui la fel de aspru.[7] Omenirea nu poate suporta prea multă realitate. Israeliţii din vremea lui Isaia erau în pragul războiului şi al dispariţiei, iar Iahve n-avea să le transmită un mesaj prea îmbucurător: cetăţile lor urmau să fie distruse, ţara pustiită iar casele golite de locuitorii lor. Isaia va trăi să vadă distrugerea Regatului de Nord în anul 722 şi deportarea celor zece triburi. În anul 701, Sennacherib va invada Iudeea cu o mare armată asiriană, va asedia 46 din cetăţile şi fortăreţele sale, va trage în ţeapă pe ofiţerii care le apărau, va deporta aproape 2000 de oameni şi va pune în temniţă pe regele evreu al Ierusalimului „ca pe o pasăre în colivie".[8] Isaia a avut sarcina ingrată de a-şi avertiza poporul despre aceste catastrofe iminente:

> Şi pustiirea va fi mare în mijlocul acestei ţări. Şi dacă va rămâne încă unul din zece, şi acela va fi hărăzit focului, ca şi terebintul şi stejarul, ale căror trunchiuri sunt trântite la pământ. Din butucul rămas va lăstări mlădiţă sfântă.[9]

N-ar fi fost greu pentru orice observator politic atent să prevadă aceste catastrofe. Ce era nou şi înfricoşător în mesajul lui Isaia era analiza pe care o făcea el situaţiei. Vechiul Dumnezeu părtinitor al lui Moise atribuia Asiriei rolul de inamic; Dumnezeul lui Isaia vedea în Asiria instrumentul său. Nu Sargon al II-lea şi Sennacherib erau cei care-i vor trimite pe israeliţi în exil şi vor pustii ţara. Ci „Domnul va izgoni pe oameni".[10]

Aceasta a fost tema constantă din mesajul proorocilor din Era Axială. Inițial, Dumnezeul lui Israel se deosebise de zeitățile păgâne prin faptul că se înfățișase în evenimente curente concrete și nu doar în mitologie și rugă. Acum, susțineau noii profeți, catastrofa politică, la fel ca și victoria, îl dădeau la iveală pe Dumnezeul care devenea domnul și stăpânul istoriei. Toate națiunile erau în mâna lui. Asiria, la rândul său, avea să cadă în năpastă, numai pentru că regii săi nu realizaseră că erau simple instrumente în mâna unei ființe mai mari decât ei.[11] Cum Iahve prezisese distrugerea finală a Asiriei, speranța de viitor era una îndepărtată. Dar nici un israelit n-ar fi dorit să audă că propriul său popor fusese cauza distrugerii sale prin politicile sale înguste și comportamentul său spoliator. Nimeni n-ar fi fost fericit să audă că Iahve pusese la cale campaniile victorioase ale asirienilor din anii 722 și 701, cum tot el condusese armatele lui Iosua, Geddeon și ale Regelui David. Ce avea de gând cu națiunea care se pretindea a fi Poporul său Ales? În relatarea lui Isaia despre Iahve nu exista nici o împlinire a dorințelor. În loc de a oferi poporului un panaceu, Iahve se obișnuise să-i facă pe oameni să se confrunte cu o realitate nedorită. În loc să se refugieze în vechile ritualuri cultice care proiectau poporul înapoi, în timpurile mitice, prooroci ca Isaia încercau să-i facă pe conaționali să privească evenimentele reale ale istoriei în față și să le accepte ca fiind un dialog înfricoșător cu Dumnezeul lor.

Pe când Dumnezeul lui Moise fusese triumfalist, Dumnezeul lui Isaia era plin de durere. Profeția, așa cum ne-a parvenit, începe cu o plângere foarte puțin măgulitoare pentru poporul care încheiase legământul: boul și asinul își cunosc stăpânul, dar „Israel nu Mă cunoaște; poporul Meu nu Mă pricepe."[12] Iahve era profund revoltat de sacrificiile animale de la Templu, dezgustat de grăsimea viteilor, sângele taurilor și țapilor și de mirosul de sânge ars care se ridica din jertfelnice. Nu mai putea suporta sărbătorile lor, ceremoniile de Anul nou și pelerinajele.[13] Toate acestea i-ar fi șocat pe ascultătorii lui Isaia: în Evul Mediu, aceste sărbători cultice erau esența religiei. Zeii păgâni se bazau pe ceremonii pentru a-și reînnoi energiile consumate; prestigiul lor depindea în parte de măreția templelor lor. Acum, Iahve spunea clar că aceste lucruri erau complet fără sens. Ca alți înțelepți și filosofi, din lumea civilizată, Isaia simțea că respectul exterior nu era suficient. Israeliții trebuiau să descopere însemnătatea lăuntrică a religiei lor. Iahve dorea mai curând compasiune decât sacrificiu:

> Când înmulțiți rugăciunile voastre, nu le ascult. Mâinile voastre sunt pline de sânge; spălați-vă, curățiți-vă! Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată! Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă![14]

Proorocii descoperiseră ei înșiși puterea copleșitoare a compasiunii, care avea să devină semnul distinctiv al tuturor religiilor majore formate în Era Axială. Noile ideologii care se dezvoltau în ceea ce numim Oikumene, lumea civilizată, insistau toate că proba autenticității era ca experiența religioasă să fie integrată

în viaţa cotidiană. Nu mai era suficient să se limiteze respectul la Templu şi la lumea atemporală a mitului. După iluminare, bărbatul şi femeia trebuiau să se întoarcă în piaţă şi să practice compasiunea pentru toate fiinţele.

Idealul social al proorocilor fusese implicit în cultul lui Iahve de până la Sinai: povestea Exodului arătase că Dumnezeu era de partea celor slabi şi asupriţi. Diferenţa era că acum israeliţii înşişi erau certaţi ca fiind asupritori. La vremea viziunii profetice a lui Isaia, doi prooroci deja predicau un mesaj asemănător în regatul din nord, cuprins de haos. Primul era Amos, care nu era aristocrat ca Isaia, ci un păstor care trăise la început în Tekoa, în regatul din sud. Cam prin 752, Amos fusese şi el cuprins de un imbold brusc, ce-l trimisese în regatul lui Israel din nord. El dăduse buzna în vechiul altar din Betel şi întrerupsese ceremonialul cu o profeţie de pedeapsă. Amasia, preotul din Betel, încercase să-l alunge. Putem auzi vocea superioară a regimului în mustrarea arogantă adresată păstorului. Acesta îşi imagina fireşte că Amos aparţinea uneia din breslele prezicătorilor, care rătăceau în grupuri, ghicind viitorul pentru o bucată de pâine. El îi strigă dispreţuitor: „Profetule, scoală şi fugi în pământul lui Iuda şi mănâncă acolo pâine şi profeţeşte în acele locuri. Dar în Betel tu nu vei mai profeţi, că el este un sanctuar al regelui, un templu al regatului!" Neînduplecat, Amos stătu drept în picioare şi răspunse dispreţuitor că el nu era prooroc de breaslă, ci că avea un mandat direct din partea lui Iahve: „Eu nu sunt prooroc şi nici fecior de prooroc, ci sunt păstor şi adunător de sicomore; Şi de la turmă m-a luat Domnul şi mi-a zis: Du-te şi prooroceşte în poporul Meu Israel!" [15] Adică poporul din Betel nu dorea să audă mesajul lui Iahve? Foarte bine, atunci avea pentru ei un alt oracol: soţiile lor aveau să fie împinse în stradă, copiii măcelăriţi iar ei înşişi vor pieri în exil, departe de pământul lui Israel.

Era în natura profetului să fie un solitar. Un personaj ca Amos lupta pe cont propriu; el se desprinsese de ritmurile şi îndatoririle din trecutul său. Nu fusese alegerea sa ci ceva care i se întâmplase. Părea ca şi cum ar fi fost smuls din tiparele normale ale conştiinţei şi nu mai putea acţiona pârghiile obişnuite. Era silit să facă profeţii, fie că voia fie că nu. Cum Amos însuşi spunea:

> Dacă leul mugeşte, cine nu se va înfricoşa? Şi dacă Domnul grăieşte, cine nu va prooroci? [16]

Amos nu fusese absorbit ca Buddha în anihilarea fără de sine a nirvanei; în schimb, Iahve luase locul sinelui său şi îl împinsese într-o altă lume. Amos a fost primul dintre prooroci care a subliniat importanţa dreptăţii sociale şi a compasiunii. Ca şi Buddha, el îşi dădea seama de agonia umanităţii în suferinţă. În oracolele lui Amos, Iahve vorbea în numele celor obijduiţi, dând glas suferinţei fără glas şi fără ajutorare a celor săraci. Chiar în primul verset al acestei profeţii, aşa cum a ajuns ea până la noi, Iahve strigă cutremurat din Templul său de la Ierusalim, privind nefericirea din toate ţările Orientului Mijlociu, inclusiv Iudeea şi Israel. Poporul lui Israel era la fel de rău ca şi

goyimii, necredincioşii: acesta putea ignora cruzimea şi oprimarea celor săraci, dar Iahve nu. El observa fiecare exemplu de înşelăciune, exploatare şi îngrozitoare lipsă de compasiune: „Juratu-sa Domnul împotriva seminţiei lui Iacov: Niciodată nu voi uita faptele lor!" [17] Aveau ei cu adevărat îndrăzneala să dorească Ziua Domnului, când Iahve va ridica Israelul şi îi va umili pe *goyimi*? Îi aştepta un şoc: „Ce se va întâmpla cu voi? Ziua Domnului este zi de întuneric şi nu de lumină!" [18] Credeau ei că sunt Poporul Ales al lui Dumnezeu? Nu înţeleseseră deloc natura legământului, care însemna responsabilitate iar nu privilegiu: „Ascultaţi cuvântul acesta pe care Domnul îl grăieşte către voi, fii ai lui Israel", a strigat Amos, „şi către tot neamul pe care l-a scos din pământul Egiptului, zicând:

> Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului; pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre." [19]

Legământul însemna că *tot* poporul lui Israel era alesul Domnului şi trebuia, ca atare, tratat cum se cuvine. Dumnezeu nu intervenea pur şi simplu în istorie pentru a da slavă Israelului, ci pentru a asigura dreptatea socială. Aceasta era participarea lui la istorie şi, la nevoie, avea să se folosească de armata asiriană pentru a instaura dreptatea în ţara lui.

Nu este surprinzător că majoritatea israeliţilor au refuzat invitaţia profetului de a intra în dialog cu Iahve. Ei au preferat o religie mai puţin pretenţioasă, aceea a respectării ritualurilor cultice, fie în Templul de la Ierusalim, fie prin vechile culte canaanite ale fertilităţii. Situaţia continuă: religia compasiunii este îmbrăţişată doar de o minoritate; majoritatea oamenilor religioşi se mulţumesc cu slujbele frumoase din sinagogă, biserică, templu şi moschee. Străvechile religii canaanite încă înfloreau în Israel. În secolul 10, Regele Jeroboam I instalase doi viţei de cult în sanctuarele din Dan şi Betel. Două sute de ani mai târziu, israeliţii încă mai participau la ritualurile fertilităţii şi sexului sacru care se desfăşurau acolo, cum vom vedea în oracolele profetului Osea, contemporanul lui Amos. [20] Unii israeliţi par să fi crezut că Iahve avea o soţie, ca şi ceilalţi zei: arheologii au descoperit de curând inscripţii închinate „lui Iahve şi Aşerei sale". Osea era îngrijorat mai ales de faptul că Israelul încălca prevederile legământului, închinându-se la alţi zei, cum era Baal. Ca toţi profeţii noi, el se preocupa de înţelesul lăuntric al religiei. Prin el Iahve grăieşte: „Că milă (*hesed*) voiesc, iar nu jertfă, şi cunoaşterea lui Dumnezeu (*daath Elohim*) mai mult decât arderile de tot." [21] El nu înţelegea prin aceasta cunoaştere teologică: *daath* vine de la verbul ebraic *yada*: a cunoaşte, care are conotaţii sexuale. Astfel, J ne spune că Adam a „cunoscut" pe soţia sa, Eva.[22] În vechea religie canaanită, Baal se căsătorise cu solul şi oamenii sărbătoriseră evenimentul prin orgii rituale, dar Osea insista că, după legământ, Iahve luase locul lui Baal şi se cununase cu poporul lui Israel. Poporul trebuia să înţeleagă că Iahve iar nu Baal va face pământul să rodească. [23] El încă mai curta Israelul ca pe o iubită, hotărât să-o atragă înapoi de la Baalii care o seduseseră:

> Şi va fi în vremea aceea – zice Domnul – că ea Mă va numi: „Bărbatul meu" şi nu-Mi va mai zice „Baalul meu". Şi voi scoate din gura ta numele Baalilor şi nu vor mai fi chemaţi fiecare pe numele lor.[24]

Pe când Amos ataca răutatea socială, Osea critica lipsa de conţinut interior a religiei israelite: „cunoaşterea" lui Dumnezeu se referea la „*hesed*", implicând o asumare lăuntrică şi un ataşament faţă de Iahve care trebuia să meargă dincolo de ceremoniile exterioare.

Osea ne oferă o analiză uimitoare a felului în care îşi creau profeţii imaginea despre Dumnezeu. Chiar la începutul carierei sale, Iahve se pare că-i dăduse o poruncă năucitoare. El îi spusese lui Osea să plece şi să se căsătorească cu o prostituată (*esheth zeuunim*), căci „iată, a desfrânat pământul lui Israel, abătân--du-se de la Domnul". [25] Totuşi, Dumnezeu nu pare să-l fi îndemnat pe Osea să cerceteze străzile în căutarea unei prostituate: *esheth zeuunim* (ad litteram: o soţie de prostituţie) însemna fie o femeie cu un temperament promiscuu, fie o prostituată sacră dintr-un cult al fertilităţii. Având în vedere preocuparea lui Osea pentru ritualurile fertilităţii, e posibil ca soţia sa, Gomer, să fi făcut parte din personalul sacru al cultului lui Baal. Căsătoria sa a fost deci emblematică pentru relaţia lui Iahve cu necredinciosul Israel. Osea şi Gomer au avut trei copii, cărora li s-au dat nume simbolice. Fiul cel mare a fost numit Izreel, după un faimos câmp de bătălie, fiica lor a fost numită Lo-Ruhamah (Cea Neiubită) iar fiul lor cel mic s-a chemat Lo-Ammi (Nu este Poporul Meu). La naşterea sa, Iahve anulase înţelegerea cu Israelul: „voi nu sunteţi poporul Meu iar eu nu sunt Dumnezeul vostru." [26] Vom vedea că proorocii au fost adesea inspiraţi să interpreteze elaborate scene de mimă pentru a demonstra nenorocirea poporului lor, dar căsătoria lui Osea nu pare să fi fost plănuită cu sânge rece de la început. Textul arată clar că Gomer nu a devenit o *esheth zeuunim* decât după ce s-au născut copiii lor. Doar ca un gând târziu i-a părut lui Osea că Dumnezeu fusese cel ce inspirase căsătoria lui. Pierderea soţiei sale fusese o experienţă zguduitoare, care l-a făcut pe Osea să priceapă cam ce trebuie să gândească Iahve despre poporul său, care l-a părăsit şi s-a dus să se desfrâneze cu zeităţi precum Baal. La început, Osea a fost tentat să o repudieze pe Gomer şi să nu mai aibă de-a face cu ea: chiar legea prevedea că bărbatul trebuie să divorţeze de soţia necredincioasă. Dar Osea încă o mai iubea pe Gomer, şi în cele din urmă s-a dus după ea şi a răscumpărat-o de la noul ei stăpân. În propria sa dorinţă de a o redobândi pe Gomer el a văzut un semn că Iahve dorea să mai dea o şansă poporului lui Israel.

Când îi atribuiau lui Iahve propriile lor sentimente şi trăiri omeneşti, profeţii creau într-un fel important un zeu după chipul lor. Isaia, un membru al familiei regale, îl văzuse pe Iahve ca pe un rege. Amos îi atribuise lui Iahve propria sa compătimire pentru cei săraci aflaţi în suferinţă; Osea vedea în Iahve un soţ respins de o soţie capricioasă şi care încă tânjea după soţia sa. Orice religie trebuie să înceapă cu un anume fel de antropomorfism. O zeitate extrem de îndepărtată de omenire, ca Motorul Imobil al lui Aristotel, nu poate inspira

căutări spirituale. Atâta vreme cât această proiecţie nu devine un scop în sine, ea poate fi benefică şi folositoare. Trebuie spus că această portretizare inventivă a lui Dumnezeu în termeni omeneşti a inspirat o preocupare socială care nu a existat niciodată la hinduism. Toate cele trei religii care îl au pe Dumnezeu în centrul lor au în comun etica egalitaristă şi socialistă a lui Amos şi Isaia. Evreii aveau să fie primul popor din antichitate care va stabili un sistem de protecţie socială, spre marea admiraţie a vecinilor lor păgâni.

Ca toţi profeţii, pe Osea îl îngrozea idolatria. El anticipa răzbunarea divină pe care triburile nordice aveau să şi-o atragă datorită faptului că se închinau la zei pe care îi făcuseră ei înşişi:

> Şi acum ei păcătuiesc din nou; şi-au făcut chipuri turnate din argintul lor după felul idolilor – lucru de mână de meşter sunt toţi! Şi ei le zic: „aceştia sunt dumezeu!" Pentru aceasta ei se închină sărutând viţeii cei de aur! [27]

Era, firește, o descriere foarte nedreaptă şi simplistă a religiei canaanite. Locuitorii din Canaan şi Babilon nu crezuseră niciodată că efigiile zeilor lor sunt ele însele divine; ei nu se închinaseră niciodată *tout court* la o statuie. Efigia fusese un simbol al divinităţii. Ca şi miturile lor despre evenimentele primordiale inimaginabile, efigia fusese menită să îndrepte atenţia celor ce se închinau dincolo de ei înşişi. Statuia lui Marduk din Templul de la Esagila şi pietrele ridicate pentru Aşera, din Canaan, nu fuseseră niciodată socotite identice cu zeii; ele erau puncte focale care-i ajutau pe oameni să se concentreze asupra elementului transcendent al vieţii omeneşti. Cu toate acestea, profeţii ridiculizau adesea zeităţile vecinilor lor păgâni cu un dispreţ total. Aceşti zei făcuţi în casă, după părerea lor, nu erau altceva decât aur şi argint; ei fuseseră alcătuiţi în câteva ore de un meşteşugar; aveau ochi ce nu puteau vedea, urechi ce nu auzeau; nu puteau merge şi trebuiau transportaţi în care de credincioşii lor; erau creaţii subumane brutale şi proaste, cu nimic mai presus de sperietorile de ciori dintr-un lan. Comparaţi cu Iahve, Elohim-ul lui Israel, ei erau *elilim*, Nimicuri. *Goyimii* care-i venerau erau proşti şi Iahve îi ura. [28]

Astăzi ne-am obişnuit atât de mult cu intoleranţa care caracterizează monoteismul că nu putem realiza că această ostilitate faţă de alţi zei era o nouă atitudine religioasă. Păgânismul era în esenţa sa o credinţă tolerantă: cu condiţia ca vechile culturi să nu fie ameninţate de sosirea unei noi zeităţi, întotdeauna mai era loc pentru încă un zeu care să se adauge la panteonul tradiţional. Chiar când noile ideologii ale Erei Axiale înlocuiau vechea venerare a zeilor, nu a existat o respingere atât de vitriolantă a zeităţilor străvechi. Am văzut că hinduismul şi budismul îi îndemnau pe oameni mai curând să-i depăşească pe zei decât să se întoarcă împotriva lor cu ură. Însă profeţii lui Israel erau incapabili de o asemenea atitudine faţă de zeităţile în care vedeau rivali ai lui Iahve. În scripturile evreieşti, păcatul nou al „idolatriei", închinarea la dumnezei „falşi", inspiră un fel de greaţă. Este o reacţie, probabil, asemănătoare repulsiei pe care unii din Părinţii Bisericii o vor simţi faţă de sexualitate. Ca atare, nu este o reacţie raţională,

gândită, ci exprimă o neliniște și o reprimare profundă. Să fi nutrit profeții o îngrijorare ascunsă în legătură cu propria lor conduită religioasă? Sau poate erau conștienți în chip neliniștitor că propria lor concepție despre Iahve era asemănătoare cu idolatria păgânilor, căci și ei creau un zeu după propriul lor chip?

Comparația cu atitudinea creștină față de sexualitate este revelatoare în alt fel. În această privință, majoritatea israeliților credeau implicit în existența zeităților păgâne. Este adevărat că Iahve prelua treptat unele din funcțiile *elohimilor* canaaniți în anumite cercuri: Osea, de pildă, încerca să demonstreze că era un zeu al fertilității mai bun decât Baal. Dar era fireşte greu ca Iahve, iremediabil masculin, să poată uzurpa funcția unor zeițe ca Așera, Ištar sau Anat, care mai aveau încă o mare influență printre israeliți, mai ales printre femei. Chiar dacă monoteiștii vor insista că Dumnezeul lor era dincolo de gen, el va rămâne esențialmente masculin, deși, cum vom vedea, unii vor încerca să remedieze acest dezechilibru. În parte, această concepție se datora originilor sale ca zeu tribal al războiului. Totuși, bătălia lui cu zeițele reflectă o caracteristică mai puțin pozitivă a Erei Axiale, care a fost în general marcată de un declin în poziția femeilor și a femeiescului. Se pare că în societățile mai primitive, femeile erau uneori mai respectate decât bărbații. Prestigiul marilor zeițe în religia tradițională reflectă venerarea elementului feminin. Dar, o dată cu dezvoltarea cetăților, calitățile mai masculine ale forței marțiale, fizice au ajuns să prevaleze asupra caracteristicilor feminine. Din acel moment, femeile au fost marginalizate și au ajuns cetățeni de categoria a doua în noile civilizații din Oikumene. Poziția lor era deosebit de joasă în Grecia, de pildă, un fapt pe care occidentalii ar trebui să și-l amintească atunci când deplâng atitudinile patriarhale ale Orientului. Idealul democratic nu era extins și asupra femeilor ateniene, care trăiau în izolare și erau disprețuite, fiind socotite ființe inferioare. Societatea israelită dobândea și ea un ton mai masculin. În vremurile de început, femeile erau puternice și se socoteau evident egalele soților lor. Unele, ca Debora, conduseseră armate în luptă. Israeliții vor continua să slăvească eroine precum Iudita și Estera, dar după ce Iahve a triumfat asupra celorlalți zei și zeițe din Canaan și Orientul Mijlociu și a devenit *singurul* Dumnezeu, religia sa va fi condusă aproape în totalitate de bărbați. Cultul zeițelor va fi depășit și acesta va fi un simptom de schimbare culturală caracteristic noii lumi civilizate.

Vom vedea că victoria lui Iahve a fost dobândită greu. Ea a presupus efort, violență și confruntare și lasă să se înțeleagă că noua religie a unicului Dumnezeu nu a apărut la israeliți cu ușurința cu care au apărut hinduismul sau budismul la popoarele sub-continentului. Se pare că Iahve n-a reușit să-i depășească pe vechii zei în mod firesc și pașnic. A trebuit să lupte. Astfel, în Psalmul 81, îl vedem făcând un joc pentru conducerea Adunării Divine, care avusese un rol atât de important în mitul babilonian și canaanit:

> Dumnezeu a stat în dumnezeiască adunare și în mijlocul dumnezeilor va judeca.[29]

Până când veţi judeca cu nedreptate şi la feţele păcătoşilor veţi căuta?
Judecaţi drept pe orfan şi pe sărac şi faceţi dreptate celui smerit, celui sărman.
Mântuiţi pe cel sărman şi pe cel sărac; din mâna păcătosului, izbăviţi-i.
Dar ei n-au cunoscut, nici n-au priceput, ci în întuneric umblă; strica-se-vor toate rânduielile pământului.
Eu am zis: „Dumnezei sunteţi şi toţi fii ai Celui Preaînalt".
Dar voi ca nişte oameni muriţi şi ca unul din căpetenii cădeţi.

Când s-a ridicat să înfrunte Adunarea asupra căreia El prezidase dintotdeauna, Iahve i-a acuzat pe ceilalţi dumnezei de neputinţa de a face faţă problemelor sociale ale momentului. El reprezenta etosul compasiunii propovăduit de profeţi, dar colegii săi divini nu făcuseră nimic pentru a promova dreptatea şi echitatea de-a lungul anilor. În vechime, Iahve fusese pregătit să-i accepte ca *elohim*, fii ai lui El Elyon („Dumnezeul cel Preaînalt")[30], dar acum dumnezeii se dovedeau a fi depăşiţi. Ei aveau să piară ca toţi muritorii. Psalmistul nu doar că-l descrie pe Iahve condamnându-i pe ceilalţi zei la moarte, dar, procedând astfel, acesta uzurpase prerogativa tradiţională a lui El, care se părea că încă mai avea susţinători în Israel.

În ciuda prezentării sale nefavorabile din Biblie, idolatria nu are nimic rău în sine: ea devine criticabilă sau naivă numai dacă imaginea lui Dumnezeu, care a fost construită cu atâta grijă şi dragoste, este confundată cu realitatea inefabilă la care se referă. Vom vedea că ulterior, în istoria lui Dumnezeu, unii evrei, creştini şi musulmani au lucrat la această imagine timpurie a realităţii absolute şi au ajuns la o concepţie care era mai aproape de viziunile hinduse sau budiste. Alţii însă n-au reuşit niciodată să facă acest pas, socotind că propria lor concepţie despre Dumnezeu este identică cu taina supremă. Primejdiile implicate de o religiozitate „idolatră" au devenit clare în jurul anului 622 ÎEC, în timpul domniei Regelui Iosia în Iudeea. Acesta dorea să răstoarne politica sincretistă a predecesorilor săi, Regele Manase (687-42) şi Regele Amon (642-40), care-şi încurajaseră poporul să se închine, pe lângă Iahve, şi la zeii Canaanului. Manase chiar instalase o efigie a Aşerei în Templu, unde se întreţinea un cult înfloritor al fertilităţii. Cum majoritatea israeliţilor erau credincioşi Aşerei iar unii o considerau soţia lui Iahve, doar cei mai rigizi dintre iehovişti socoteau acest comportament o blasfemie. Hotărât totuşi să promoveze cultul lui Iahve, Iosia decisese să facă reparaţii de amploare în Templu. Pe când muncitorii răsturnau totul cu susul în jos, se spune că Marele Preot Hilkia a descoperit un manuscris vechi care se voia a fi relatarea ultimei predici a lui Moise către copiii lui Israel. Preotul a dat manuscrisul lui Şapan, secretarul lui Iosia, care i-a dat citire în prezenţa regelui. Ascultându-l, tânărul rege şi-a sfâşiat hainele de groază: nu era de mirare că Iahve fusese atât de furios pe strămoşii lui! Căci aceştia nu respectaseră deloc instrucţiunile stricte date de Iahve lui Moise.[31]

Este aproape sigur că această „Carte a Legii", descoperită de Hilkia, era esenţa textului pe care îl cunoaştem ca fiind Deuteronomul. Au existat diferite

teorii în legătură cu „descoperirea" la timp a acestuia de către partida reformatoare. Unii au sugerat chiar că manuscrisul fusese redactat în taină chiar de Hilkia şi Şapan, cu ajutorul proorociţei Hulda, pe care Iosia a consultat-o imediat. Nu vom şti sigur niciodată, dar cartea reflecta cu siguranţă o intransigenţă cu totul nouă în Israel, care reflectă o perspectivă de secol şapte. În ultima sa predică, Moise este pus să sublinieze din nou însemnătatea crucială a legământului şi a ideii de popor ales. Iahve îşi alesese poporul dintre toate celelalte naţiuni nu datorită vreunui merit anume pe care l-ar fi avut poporul lui Israel, ci dintr-o mare dragoste. În schimb, el cerea credinţă desăvârşită şi respingerea vehementă a tuturor celorlalţi zei. Esenţa Deuteronomului cuprinde declaraţia care va deveni ulterior profesiunea de credinţă a evreilor:

> Ascultă (*shema*), Israele! Domnul Dumnezeul nostru este singurul *(ehad)* Domn. Să-l iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta. Cuvintele acestea, pe care ţi le spun eu astăzi, să le ai în inima ta şi în sufletul tău. [32]

Alegerea lui Dumnezeu separase poporul lui Israel de *goyimi*, astfel încât, spune autorul prin gura lui Moise, când ajungeau în Ţara Făgăduinţei, ei nu trebuiau să aibă în nici un fel de-a face cu băştinaşii. Cu aceştia poporul lui Israel trebuia „să nu facă legământ şi să nu-i cruţe". [33] Nu erau îngăduite căsătorii mixte sau amestecul social. Şi, mai presus de toate, religia canaanită trebuia distrusă: „Jertfelnicele lor să le stricaţi, stâlpii lor să-i dărâmaţi, dumbrăvile lor să le tăiaţi şi idolii dumnezeilor lor să-i ardeţi în foc", le porunceşte Moise israeliţilor, „Că eşti poporul sfânt al Domnului Dumnezeului tău şi te-a ales Domnul Dumnezeul tău ca să-I fii poporul Lui ales din toate popoarele de pe pământ."[34]

Când rostesc astăzi *Shema*, evreii îi dau o interpretare monoteistă: Iahve Dumnezeul nostru este Unul şi unic. Deuteronomistul nu ajunsese încă la această perspectivă. „Iahve *ehad*" nu însemna Dumnezeu este Unul, ci Iahve este singurul zeu la care este îngăduit să te închini. Alţi zei încă reprezentau o ameninţare: cultele lor erau atrăgătoare şi îi puteau îndepărta pe israeliţi de Iahve, care era un Dumnezeu gelos. Dacă vor asculta de legile lui Iahve, acesta îi va binecuvânta şi le va aduce prosperitate, dar dacă îl vor părăsi, consecinţele vor fi devastatoare:

> Veţi fi aruncaţi din pământul în care intraţi ca să-l stăpâniţi. Atunci te va împrăştia Domnul Dumnezeul tău prin toate popoarele şi acolo vei sluji altor dumnezei, pe care nu i-ai cunoscut nici tu, nici părinţii tăi... Viaţa ta va fi mereu în primejdie înaintea ochilor tăi ... De tremurul inimii tale, de care vei fi cuprins, şi de cele ce vei vedea cu ochii tăi, dimineaţa vei zice: O, de ar veni seara! Iar seara vei zice: O, de ar veni ziua! [35]

Cînd au auzit aceste cuvinte, la sfârşitul secolului 7, Regele Iosia şi supuşii săi erau pe cale de a se confrunta cu o nouă ameninţare politică. Reuşiseră să-i ţină pe asirieni la distanţă şi evitaseră astfel soarta celor zece triburi nordice, care

avuseseră deja parte de pedepsele descrise de Moise. Dar, în anul 606 ÎEC, Regele babilonian Nabopolassar avea să-i zdrobească pe asirieni, pornind la construirea propriului său imperiu.

În acest climat de nesiguranţă extremă, politica Deuteronomistului a avut un mare impact. Departe de a asculta de poruncile lui Iahve, ultimii doi regi ai Israelului îşi atraseseră dezastrul cu bună ştiinţă. Iosia a început imediat o reformă, acţionând cu un zel exemplar. Toate chipurile, idolii şi simbolurile fertilităţii au fost scoase afară din Templu şi arse. Iosia a dat jos şi efigia uriaşă a Aşerei şi a distrus apartamentele prostituatelor Templului, care ţeseau acolo veşminte pentru zeiţă. Toate altarele vechi din ţară, care fuseseră enclave ale păgânismului, au fost distruse. De atunci încolo, preoţilor li s-a îngăduit să aducă sacrificii numai lui Iahve, în Templul purificat din Ierusalim. Cronicarul, care a relatat reformele lui Iosia aproape 300 de ani mai târziu, ne dă o descriere grăitoare a acestei religii a negării şi suprimării:

> /Iosia/ a sfărâmat în faţa lui jertfelnicele baalilor şi idolii de pe ele; a tăiat Aşerele şi a prefăcut în praf idolii ciopliţi şi idolii turnaţi şi praful l-a risipit pe mormintele celor ce le aduseseră jertfe; a ars oasele preoţilor pe jertfelnicele lor şi a curăţit Iuda şi Ierusalimul. De asemenea şi cetăţile lui Manase, ale lui Efraim, ale lui Simeon, ba şi pe ale seminţiei lui Neftali şi locurile pustiite dimprejurul lor. Sfărâmând jertfelnicele şi stricând Aşerele, făcând chipurile cioplite praf şi sfărâmând toţi idolii din tot pământul lui Israel s-a întors la Ierusalim.[36]

Suntem departe de aceptarea senină de către Buddha a zeităţilor pe care credea că le întrecuse. Această distrugere la grămadă, fără alegere, izvorăşte dintr-o ură ale cărei rădăcini se află în nelinişti şi spaime ascunse.

Reformatorii au rescris istoria israelită. Cărţile istorice: Iosua, Judecătorii, Samoil şi Regii, au fost revizuite potrivit noii ideologii şi, ulterior, editorii Pentateuhului au adăugat pasaje care au împrumutat relatărilor mai vechi atribuite lui J şi E o interpretare a mitului Exodului conformă cu Deuteronomul. Iahve nu a fost autorul unui război sfânt de exterminare în Canaan. Israeliţilor li se spune că băştinaşii canaaniţi nu trebuie să trăiască în ţara lor[37], o politică pe care Iosua este pus să o aducă la îndeplinire cu o scrupulozitate deloc sfântă:

> Apoi a venit Iosua în vremea aceea şi a lovit pe toţi Anachimii de la munte, din Hebron, din Debir, din Anab, din toţi munţii lui Iuda şi din toţi munţii lui Israel şi i-a dat Iosua nimicirii împreună cu cetăţile lor. Şi n-a rămas nici unul din Anachimi în pământul fiilor lui Israel, ci numai în Gaza, în Gat şi în Aşdod au rămas din ei.[38]

De fapt, nu ştim nimic despre cucerirea Canaanului de către Iosua şi Judecători, deşi a fost, fără îndoială, o mare vărsare de sânge. De data asta, însă, vărsării de sânge i se dăduse o motivare religioasă. Primejdiile pe care le implică astfel de teologii ale aleşilor, care nu sunt autorizate de perspectiva transcendentă a unui Isaia, se văd clar în războaiele sfinte care au însângerat istoria

monoteismului. În loc să facă din Dumnezeu un simbol pentru a ne scutura de prejudecăţi şi a ne face să privim la propriile noastre imperfecţiuni, o asemenea teologie poate fi folosită pentru a legitima şi absolutiza ura noastră egoistă. Ea îl face pe Dumnezeu să se comporte exact ca noi, ca şi cum ar fi pur şi simplu o fiinţă omenească. E de aşteptat ca un asemenea Dumnezeu să fie mai atrăgător şi mai popular decât Dumnezeul lui Amos şi Isaia, care ne pretinde o autocritică severă.

Evreii au fost adesea criticaţi pentru credinţa lor că sunt Poporul Ales, dar criticii lor s-au făcut de multe ori vinovaţi de acelaşi fel de negare care a alimentat diatribele împotriva idolatriei în vremuri biblice. Toate trei religiile monoteiste au dat naştere unor teologii similare ale alegerii în diverse momente din istoria lor, uneori cu rezultate chiar mai devastatoare decât cele imaginate în Cartea lui Iosua. Mai ales creştinii occidentali au fost ataşaţi credinţei măgulitoare că ei sunt aleşii Domnului. În secolele 11 şi 12, Cruciaţii şi-au justificat războaiele sfinte împotriva evreilor şi musulmanilor, autointitulându-se noul Popor Ales care preluase vocaţia pierdută de evrei. Teologiile calvine ale alegerii au contribuit într-o mare măsură la convingerea americanilor că ei sunt naţiunea lui Dumnezeu. Ca şi în Regatul Iudeii al lui Iosia, o astfel de credinţă poate înflori în vremuri de nesiguranţă politică, atunci când oamenii sunt apăsaţi de teama propriei distrugeri. Este, poate, motivul pentru care ea a fost preluată în diversele forme de fundamentalism care sunt larg răspândite azi printre evrei, creştini şi musulmani. Un Dumnezeu personal ca Iahve poate fi manipulat în acest fel pentru a deveni reazemul unui eu frământat aşa cum nu poate fi manevrată o zeitate impersonală ca Brahma.

Trebuie să observăm că nu toţi israeliţii erau de acord cu deuteronomismul în anii care au dus la distrugerea Ierusalimului de către Nabucodonosor în 587 ÎEC şi la deportarea evreilor în Babilon. În anul 604, anul încoronării lui Nabucodonosor, proorocul Ieremia a reactualizat perspectiva iconoclastă a lui Isaia, prin care doctrina triumfalistă se întorcea chiar împotriva Poporului Ales: Dumnezeu folosea Babilonul ca pe o unealtă de pedepsire a Israelului, şi era acum rândul Israelului să fie proscris.[39] Poporul lui Israel va merge în pribegie pentru şaptezeci de ani. Când a auzit această profeţie, Regele Ioiachim a smuls scriptura din mâinile scribului, a rupt-o în bucăţi şi a aruncat-o în foc. Temându-se să nu fie ucis, Ieremia a fost silit să se ascundă.

Cariera lui Ieremia ne arată cu câtă greutate şi efort se năştea această nouă imagine a lui Dumnezeu. El nu voia să fie profet şi era profund nefericit că trebuie să condamne poporul pe care-l iubea.[40] Nu era un zbir înnăscut, ci un om bun la suflet. Când l-a ajuns Chemarea, el a strigat, protestând: „O, Doamne, Dumnezeule, eu nu ştiu să vorbesc, pentru că sunt încă tânăr!" şi Iahve şi-a întins mâna, i-a atins buzele, punând cuvintele Sale în gura lui. Mesajul pe care trebuia să-l transmită era vag şi contradictoriu: „să smulgi şi să arunci la pământ, să pierzi şi să dărâmi, să zideşti şi să sădeşti!"[41] Se cerea o tensiune teribilă între extreme ireconciliabile. Ieremia îl percepea pe Dumnezeu ca pe o durere care-i răsucea membrele, îi zdrobea inima şi-l făcea să se clatine ca un om

beat.[42] Trăirea profetică a acelui *mysterium terribile et fascinans* era în acelaşi timp violentare şi seducţie:

> Doamne, Tu m-ai aprins şi iată sunt înflăcărat; Tu eşti mai tare decât mine şi ai biruit... Mi-am zis: „Nu voi mai pomeni de El şi nu voi mai grăi, în numele Lui". Dar iată era în inima mea ceva, ca un fel de foc aprins, închis în oasele mele, şi eu mă sileam să-l înfrânez şi n-am putut. [43]

Dumnezeu îl trăgea pe Ieremia în două direcţii diferite: pe de o parte, acesta simţea o atracţie profundă spre Iahve, care era dulcele abandon al seducţiei, dar alteori se simţea răvăşit de o forţă care-l purta împotriva voinţei lui.

De la Amos încoace, profetul fusese un om pe propriile picioare. Spre deosebire de celelalte zone din Oikumene la acest moment, Orientul Mijlociu n-a adoptat o ideologie religioasă unită.[44] Dumnezeul profeţilor îi silea pe israeliţi să se rupă de conştiinţa mitică a Orientului Mijlociu şi să meargă într-o direcţie total diferită de curentul principal. În agonia lui Ieremia putem vedea ce smulgere dureroasă şi dislocare imensă a însemnat acest lucru. Israelul era o mică enclavă de iehovism într-o lume păgână şi Iahve era respins chiar de mulţi israeliţi. Chiar deuteronomistul, a cărui imagine despre Dumnezeu era mai puţin ameninţătoare, vedea o întâlnire cu Iahve ca pe o confruntare dură: el îl pune pe Moise să le explice israeliţilor, care sunt înfricoşaţi de perspectiva unui contact direct cu Iahve, că Dumnezeu le va trimite un profet la fiecare generaţie, care să poarte povara impactului divin.

Încă nu exista nimic în cultul lui Iahve care să se poată compara cu Atman, principiul divin imanent. Iahve era simţit ca o realitate externă, transcendentă. El trebuia să fie umanizat într-un fel, pentru a-l face să apară ca fiind mai puţin străin. Situaţia politică se deteriora: babilonienii invadaseră Iudeea şi-i luaseră pe rege şi pe primii israeliţi în robie; în cele din urmă, Ierusalimul însuşi a fost asediat. Pe măsură ce condiţiile se înrăutăţeau, Ieremia continua tradiţia de a atribui emoţii omeneşti lui Iahve: el îl face pe Dumnezeu să deplângă propria sa dezrădăcinare, nenorocire şi disperare; Iahve se simte la fel de copleşit, umilit şi abandonat ca şi poporul său; ca şi poporul, el pare pierdut, înstrăinat şi paralizat. Mânia pe care Ieremia o simte ţâşnind din propria sa inimă nu era a lui, ci mânia lui Iahve.[45] Când proorocii se gândeau la „om" ei se gândeau automat la „Dumnezeu", a cărui prezenţă în lume pare legată inextricabil de poporul său. Într-adevăr, Dumnezeu se bazează pe om când doreşte să acţioneze în lume – o idee care va deveni foarte importantă în concepţia evreilor despre divinitate. Se fac chiar aluzii la faptul că fiinţele omeneşti pot discerne activitatea lui Dumnezeu în propriile lor emoţii şi trăiri, că Iahve este parte a condiţiei umane.

Atâta vreme cât inamicul s-a aflat dinaintea porţilor, Ieremia şi-a dezlănţuit mânia asupra poporului său în numele lui Dumnezeu (deşi, dinaintea lui Dumnezeu, el pleda cauza poporului). De îndată ce Ierusalimul a fost cucerit de babilonieni, în 587, oracolele venite de la Iehova au devenit mai încurajatoare:

el promitea să-şi salveze poporul după ce îi dăduse această lecţie, şi să-l aducă acasă. Autorităţile babiloniene îi îngăduiseră lui Ieremia să rămână în Iudeea şi, pentru a-şi arăta încrederea în viitor, acesta a cumpărat o parcelă de pământ: „Că aşa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: Casele, ţarinile şi viile vor fi din nou cumpărate în ţara aceasta. [46] Nu este surprinzător că unii oameni îl acuzau pe Iahve de această catastrofă. În timpul unei vizite în Egipt, Ieremia s-a întâlnit cu un grup de evrei care fugiseră în zona Deltei şi n-aveau timp de Iahve. Femeile lor susţineau că totul fusese bine atâta vreme cât săvârşiseră riturile tradiţionale în cinstea lui Iştar, Regina Cerurilor, dar imediat ce renunţaseră la ele, la cererea unora ca Ieremia, urmaseră dezastrul, înfrângerea şi sărăcia. Cu toate acestea, tragedia părea să-i fi adâncit lui Ieremia propria înţelegere.[47] După căderea Ierusalimului şi distrugerea Templului, el a început să înţeleagă că asemenea capcane ale religiei erau pur şi simplu simboluri ale unei stări subiective interioare. În viitor, legământul cu casa lui Israel avea să fie cu totul altul: „Voi pune legea mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie".[48]

Cei care plecaseră în exil n-au fost siliţi să se lase asimilaţi, cum se întâmplase cu cele zece triburi nordice în anul 722. Ei trăiau în două comunităţi: una chiar în Babilon iar cealaltă pe malurile unui canal care venea de la Eufrat, numit Chebar, nu departe de Nippur şi Ur, într-o regiune pe care au numit-o Tel Aviv (Dealul Primăverii). În prima serie de exilaţi ce aveau să fie deportaţi în 597 se afla un preot pe nume Iezechiel. Vreme de aproximativ cinci ani, el a rămas singur în casă şi n-a vorbit cu nimeni. Apoi a avut o viziune zguduitoare: i-a apărut Iahve care l-a trântit pur şi simplu. Este important să descriem această primă viziune a sa în amănunt, pentru că – peste câteva secole – ea va deveni foarte importantă pentru misticii evrei, după cum vom vedea în Capitolul 7. Iezechiel văzuse un nor de lumină, străpuns de fulgere. Dinspre nord sufla un vânt puternic. În mijlocul acestei obscurităţi furtunoase, *i s-a părut* că vede – şi are mare grijă să sublinieze natura trecătoare a imaginilor – un car mare tras de patru fiare puternice. Acestea semănau cu acei *karibu* sculptaţi pe porţile palatului din Babilon, dar Iezechiel îi face aproape imposibil de vizualizat: fiecare avea câte patru capete; cu faţă de om, leu, bou şi vultur. Fiecare din roţi se învârtea într-o altă direcţie decât celelalte. Imaginile servesc pur şi simplu la sublinierea impactului straniu al viziunilor pe care încerca să le descrie. Fâlfâitul aripilor acelor creaturi era asurzitor; „ca un vuiet de ape mari, ca glasul Celui Atotputernic – zgomot straşnic, ca zgomotul dintr-un lagăr ostăşesc." Pe car se afla ceva care era „ca" un tron şi, sus pe acest tron, era „ca un chip de om": acesta strălucea ca un metal înroşit în foc, din membrele sale izvora un fel de foc. Era în acelaşi timp ceva ce arăta ca „chipul slavei (*kavod*) Domnului." [49] Deîndată, Iezechiel a căzut cu faţa la pământ şi a auzit o voce adresându-i-se.

Vocea îi spunea lui Iezechiel „fiul omului", parcă dorind să sublinieze distanţa care exista acum între umanitate şi împărăţia divină. Dar încă o dată, viziunea lui Iahve avea să fie urmată de un plan practic de acţiune. Iezechiel trebuia să ducă cuvântul Domnului printre fiii rebeli ai lui Israel. Calitatea neomenească a mesajului divin era transmisă printr-o imagine violentă: o mână

întinsă către profet, strângând un papirus scris pe o parte şi pe alta cu plângeri, tânguire şi jale. Lui Iezechiel i s-a poruncit să mănânce hârtia, să înghită Cuvântul lui Dumnezeu şi să-l facă parte din sine. Ca de obicei, *mysterium* era pe cât de *fascinans* pe atât de *terribile*: înscrisul s-a dovedit a fi dulce ca mierea la gust. În cele din urmă, Iezechiel a spus: „Şi Duhul m-a luat şi m-a dus şi am mers eu amărât şi cu sufletul întristat, dar mâna Domnului lucra puternic asupra mea."[50] A sosit la Tel Aviv şi a zăcut o săptămână întreagă „în uimire".

Cariera lui Iezechiel scoate în evidenţa cât de mult se îndepărtase şi se înstrăinase divinitatea de umanitate. El însuşi fusese forţat să devină un semn al acestei înstrăinări. Iahve îi poruncea frecvent să săvârşească mimici ciudate, care-l distanţau de fiinţele normale. Acestea erau în acelaşi timp menite să demonstreze nenorocirea poporului lui Israel din perioada acestei crize şi, la un nivel mai profund, arăta că însuşi acest popor devenise străin în lumea păgână. Astfel, când i-a murit soţia, lui Iezechiel i-a fost interzis să jelească; el a trebuit să stea culcat pe o parte timp de 390 de zile şi pe cealaltă timp de 40 de zile; odată a trebuit să-şi strângă bagajele şi să umble prin Tel Aviv ca un refugiat fără adăpost. Iahve a abătut asupra lui o asemenea nelinişte puternică încât nu se putea opri din tremurat şi dintr-un umblet neistovit. Cu altă ocazie, a fost silit să mănânce excremente, ca semn al foametei care avea să se abată asupra poporului său în timpul asediului asupra Ierusalimului. Iezechiel devenise tabloul discontinuităţii radicale pe care o presupunea cultul lui Iahve: nimic nu putea fi luat de bun iar reacţiile normale erau respinse.

Pe de altă parte, viziunea păgână preamărea exact continuitatea simţită între zei şi lumea naturală. Iezechiel nu găsea nimic încurajator la vechea religie, pe care o numea de obicei „gunoi". În timpul uneia din viziuni, a fost dus să vadă Templul din Ierusalim. Spre groaza lui, a văzut că deşi se afla în pragul distrugerii, poporul din Iudeea încă se mai închina la zeii păgâni în Templul lui Iahve. Templul însuşi devenise un loc de coşmar: pe zidurile încăperilor sale erau pictaţi şerpi încolăciţi şi animale respingătoare; preoţii ce săvârşeau riturile „spurcate" erau prezentaţi într-o lumină sordidă, aproape ca şi cum ar fi făcut sex în camera din dos: „Fiul omului, vezi ce fac bătrânii casei lui Israel la întuneric, stând fiecare în cămara sa plină de chipuri?"[51] Într-o altă încăpere, stăteau femei care plângeau de mila zeului Tamuz. Alţii se închinau la soare, cu spatele spre altar. În sfârşit, profetul a privit cum carul ciudat pe care-l văzuse în prima sa viziune se îndepărtează, ducând „slava" lui Iahve cu el. Totuşi, Iahve nu era o zeitate cu totul îndepărtată. În ultimele zile dinaintea distrugerii Ierusalimului, Iezechiel îl descrie dezlănţuit împotriva fiilor lui Israel, într-o încercare zadarnică de a le atrage atenţia şi de a-i sili să-l recunoască. Poporul lui Israel era singur vinovat de catastrofa care avea să urmeze. Deşi părea adesea străin, Iahve încuraja israeliţi ca Iezechiel să vadă că loviturile istoriei nu erau întâmplătoare şi arbitrare, ci conţineau o logică şi o justiţie mai profundă. Încerca să găsească un înţeles în lumea crudă a politicii internaţionale.

Stând lângă râurile Babilonului, unii exilaţi au simţit inevitabil că nu-şi pot practica religia în afara Pământului Făgăduinţei. Zeii păgâni fuseseră întotdeauna

legaţi de anumite teritorii şi unora li se părea imposibil să cânte imnurile lui Iahve într-o ţară străină: ei se încântau de perspectiva de a izbi de stânci prunci babilonieni şi de a le risipi creierii.[52] Însă un nou profet predica liniştea. Nu ştim nimic despre el şi lucrul poate fi semnificativ, căci profeţiile sale şi psalmii nu arată nici un semn de luptă personală, aşa cum trăiseră predecesorii săi. Cum opera sa a fost mai târziu adăugată profeţiilor lui Isaia, el este de obicei numit al Doilea Isaia. În exil, unii evrei aveau să treacă la venerarea vechilor zei ai Babilonului, alţii însă au dobândit o nouă conştiinţă religioasă. Templul lui Iahve era o ruină; vechile altare cultice din Betel şi Hebron erau distruse. În Babilon nu puteau participa la slujbele care avuseseră un loc central în viaţa lor religioasă de acasă. Nu-l aveau decât pe Iahve. Al Doilea Isaia a făcut acest pas înainte şi a declarat că Iahve este *singurul* Dumnezeu. În versiunea istoriei israeliţilor, rescrisă de el, mitul Exodului este prezentat în imagini care ne reamintesc de victoria lui Marduk asupra lui Tiamat, marea primordială:

> Domnul va seca limba de mare a Egiptului şi mâna Lui va ameninţa groaznic Eufratul, şi-l va împărţi în şapte râuri şi se va putea trece cu piciorul. Atunci se va croi un drum pentru rămăşiţa din poporul Său, pentru cei scăpaţi din robia Asiriei, precum s-a întâmplat altădată cu Israel, în ziua când el a ieşit din Egipt. [53]

Primul Isaia transformase un avertisment divin în istorie; după catastrofă, în Cartea Consolării, al Doilea Isaia a făcut istoria să nască noi speranţe de viitor. Dacă Iahve îi salvase pe copiii lui Israel odată, în trecut, putea s-o facă iar. El punea la cale treburile istoriei; în ochii lui, toţi *goyimii* nu erau mai mult decât un strop de apă într-un butoi. El era într-adevăr singurul Dumnezeu care conta. Al Doilea Isaia şi-a imaginat vechile zeităţi ale Babilonului ca fiind înghesuite în căruţe şi dispărând la apusul soarelui. [54] Ziua lor luase sfârşit: „Nu sunt eu Domnul?“întreba el iar şi iar, „nu este alt Dumnezeu afară de mine.“[55]

> Nu este alt Dumnezeu afară de Mine. Dumnezeu drept şi izbăvitor nu este altul decât Mine! [56]

Al Doilea Isaia nu şi-a pierdut vremea să-i denunţe pe zeii *goyimilor* care, de la catastrofă, se poate să fi fost văzuţi ca victorioşi. Calm, el a presupus că Iahve – şi nu Marduk sau Baal – săvârşise toate marile fapte mitice care au dat lumii existenţă. Pentru prima oară, israeliţii deveneau serios interesaţi de rolul lui Iahve în creaţie, probabil datorită contactului reînnoit cu miturile cosmologice ale Babilonului. Fireşte, ei nu urmăreau o relatare ştiinţifică a originilor fizice ale universului, ceea ce căutau era alinare în lumea aspră a prezentului. Dacă Iahve învinsese monştrii haosului în vremurile de început, avea să fie simplu pentru el să-i răscumpere pe israeliţii exilaţi. Văzând asemănarea dintre mitul Exodului şi poveştile păgâne despre victoria asupra haosului de ape de la începutul timpurilor, al Doilea Isaia şi-a îndemnat poporul să aştepte cu încredere

o nouă dovadă de forţă divină. Aici, de pildă, el se referă la victoria lui Baal asupra lui Lotan, monstrul marin al mitologiei canaanite a creaţiei, numit şi Rahab, Crocodil (*tannín*) şi Abis (*tehōm*):

> Ridică-te, scoală-te, îmbracă-te cu tărie, braţ al Domnului! Înalţă-te ca odinioară, ca în veacurile trecute! N-ai zdrobit Tu pe Rahab şi n-ai spintecat Tu balaurul (*tannín*)? Nu eşti Tu, oare, Cel ce ai secat marea şi apele adâncului celui fără fund (*tehōm*), Cel ce adâncimile mării le-ai prefăcut în cărare largă pentru cei răscumpăraţi ai Tăi?[57]

Iahve îşi absorbise în sfârşit rivalii în imaginaţia religioasă a lui Israel; în exil, păgânismul îşi pierduse atracţia şi se născuse religia iudaică. Într-un moment în care cultul lui Iahve ar fi putut foarte explicabil să dispară, el a devenit mijlocul care i-a îngăduit poporului să găsească speranţă în împrejurări imposibile.

Aşadar, Iahve devenise Dumnezeu singurul şi unicul. Nu s-a făcut nici o încercare de a justifica filosofic această pretenţie.Ca întotdeauna, noua teologie reuşea nu pentru că ar fi putut fi demonstrată raţional, ci pentru că era eficientă în alungarea disperării şi aprinderea speranţei. Dislocaţi şi dezrădăcinaţi, evreii nu mai vedeau discontinuitatea cultului lui Iahve ca fiind străină şi tulburătoare. Ea se asemăna profund cu propria lor stare.

Cu toate acestea, imaginea lui Dumnezeu prezentată de al Doilea Isaia nu avea nimic familiar. El rămânea dincolo de cuprinderea minţii umane:

> Căci gândurile mele nu sunt ca gândurile voastre şi căile Mele ca ale voastre, zice Domnul. Şi cât de departe sunt cerurile de la pământ, aşa de departe sunt căile Mele de căile voastre şi cugetele Mele de cugetele voastre.[58]

Realitatea lui Dumnezeu este dincolo de cuvinte şi concepte. Iar Iahve nu va face întotdeauna ce aşteaptă poporul său. Într-un pasaj foarte îndrăzneţ, care are o relevanţă deosebită azi, proorocul aşteaptă momentul când Egiptul şi Asiria vor deveni şi ele popoare ale lui Iahve, alături de Israel. Iahve ar fi spus: „Binecuvântat să fie poporul Meu, Egiptul şi Asiria, lucrul mâinilor Mele, şi Israel, moştenirea Mea!“ [59] Devenise un simbol al realităţii transcendente pe lângă care interpretările înguste ale alegerii păreau meschine şi nepotrivite.

Când Cirus, Regele Persiei, a cucerit imperiul babilonian în anul 539 ÎEC, părea că profeţii fuseseră răzbunaţi. Cirus nu a impus noilor săi supuşi zeii persani dar s-a rugat la Templul lui Marduk atunci când a intrat triumfător în Babilon. Apoi a reinstalat în vechile lor cămine efigiile zeilor care aparţineau popoarelor cucerite de babilonieni. Acum, că lumea se obişnuise să trăiască în uriaşe imperii internaţionale, Cirus nu mai avea probabil nevoie să impună vechile metode ale deportării. Dacă popoarele supuse de el se rugau la propriii lor zei în propriile lor teritorii avea să fie mai uşor pentru el să domnească. În tot imperiul, el a încurajat repararea vechilor temple, susţinând în mod repetat că zeii lor îi dăduseră această sarcină. A fost un exemplu de toleranţă şi

deschidere a unor forme de religie păgână. În anul 538, Cirus a dat un edict care permitea evreilor să se întoarcă în Iudeea şi să-şi reconstruiască templul. Dar majoritatea a hotărât să stea pe loc: de atunci, doar o minoritate avea să trăiască în Ţara Făgăduinţei. Biblia ne spune că 42.360 de evrei au părăsit Babilonul şi Tel Avivul şi au pornit în convoi spre casă, unde au impus noul iudaism fraţilor lor nedumeriţi, care rămăseseră în urmă.

Putem vedea ce implicaţii a avut acest lucru din scrierile de tradiţie sacerdotală, preoţească (P), realizate după exil şi introduse în Pentateuh. Se dădea aici o interpretare proprie evenimentelor descrise de J şi E şi se adăugau două cărţi noi, Numerii şi Leviticul. Cum era de aşteptat, J şi E aveau o viziune exaltată şi sofisticată despre Iahve. De pildă, P nu credea că cineva ar fi putut să-l *vadă* cu adevărat pe Dumnezeu aşa cum sugerase J. Împărtăşind multe din concepţiile lui Iezechiel, el credea că există o distincţie între percepţia omenească a lui Dumnezeu şi realitatea ca atare. În relatarea lui P despre Moise pe Muntele Sinai, Moise se roagă să-l vadă pe Iahve, care îi răspunde: „Faţa Mea însă nu vei putea s-o vezi, că nu poate vedea omul faţa Mea şi să trăiască." [60] Mai mult, Moise trebuie să se ferească de impactul divin, adăpostindu-se într-o peşteră, de unde îl va zări din spate pe Iahve plecând. P introdusese o idee care va deveni extrem de importantă în istoria lui Dumnezeu. Bărbaţii şi femeile pot vedea doar strălucirea lăsată în urmă de prezenţa divină, pe care el o numeşte „slava (*kavod*) lui Iahve", o manifestare a prezenţei sale care nu trebuie confundată cu Dumnezeu însuşi.[61] Când Moise a coborât din munte, propria lui faţă reflecta această „slavă" şi strălucea de o lumină atât de puternică încât israeliţii n-au putut să-l privească. [62]

„Slava" lui Iahve era un simbol al prezenţei sale pe pământ şi, ca atare, ea punea în evidenţă deosebirea dintre imaginile limitate ale lui Dumnezeu create de oameni şi sacralitatea lui Dumnezeu însuşi. Era astfel o contrapondere la natura idolatră a religiei israelite. Privind la vechile poveşti ale Exodului, P nu-şi imagina că Iahve însuşi îi însoţise pe israeliţi în peregrinările lor: ar fi fost un antropomorfism grosolan. El ne descrie în schimb „slava" lui Iahve umplând cortul unde s-a întâlnit cu Moise. Tot astfel, în Templu va locui doar „slava lui Iahve".[63]

Desigur, cea mai faimoasă contribuţie a lui P la Pentateuh a fost relatarea creaţiei din primul capitol al Genezei, care se inspira din *Enuma Elish*. P începea cu apele abisului primordial (*téhom*, o corupere a numelui „Tiamat"), din care Iahve a făcut cerul şi pământul. Dar nu a existat nici o bătălie a Dumnezeilor, sau o luptă cu Yam, Lotan sau Rahab. Numai Iahve era răspunzător de a fi chemat toate lucrurile la existenţă. Nu a existat o emanare treptată a realităţii; Iahve a realizat ordinea printr-un act de voinţă, fără nici un efort. Natural, P nu concepea lumea ca fiind divină, compusă din aceeaşi materie ca şi Iahve. Într-adevăr, noţiunea de „despărţire" este crucială pentru teologia lui P: Iahve a făcut din cosmos un loc ordonat, despărţind noaptea de zi, apa de uscat şi lumina de întuneric. În fiecare etapă, Iahve binecuvânta şi sfinţea creaţia şi o declara „bună". Spre deosebire de povestea babiloniană, facerea omului nu a

fost un gând târziu şi comic, ci încununarea creaţiei. Bărbaţii şi femeile puteau să nu împărtăşească natura divină, dar ei fuseseră creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu: ei trebuiau să continue sarcina sa creatoare. Ca şi în *Enuma Elish*, cele şase zile ale creaţiei au fost urmate de odihna sabatică din ziua a şaptea: în relatarea babiloniană, aceasta fusese ziua în care se întrunise Marea Adunare pentru „a stabili destinele" şi pentru a-i conferi lui Marduk titlurile divine. La P, sabatul se afla în contrast simbolic cu haosul primordial care domnise în Ziua Întâi. Tonul didactic şi repetiţiile sugerează că povestea lui P despre creaţie era proiectată şi ca recital liturgic, ca şi *Enuma Elish*, pentru a slăvi lucrarea lui Iahve şi a-l instala pe tronul de Creator şi Conducător al lui Israel. [64]

Fireşte, noul Templu ocupa un loc central în iudaismul lui P. În Orientul Apropiat, templul fusese adesea văzut ca o reproducere a cosmosului. Construirea de temple fusese un act de *imitatio dei*, îngăduind omenirii să participe la creativitatea zeilor înşişi. În timpul exilului, mulţi evrei găsiseră alinare în vechile istorii despre Chivotul Legământului, altarul mobil în care Dumnezeu „îşi ridicase cortul său" (*shakan*) cu poporul său şi împărtăşea pribegia lui. Când a descris construirea sanctuarului, Cortul Adunării din deşert, P s-a inspirat din vechea mitologie. Proiectul arhitectonic nu era original, ci o copie a modelului divin: Moise primeşte de la Iahve instrucţiuni foarte amănunţite pe Muntele Sinai: „Din acestea să-Mi faci locaş sfânt şi voi locui în mijlocul lor. Cortul şi toate vasele şi obiectele lui să le faci după modelul ce-ţi voi arăta Eu; aşa să le faci." [65] Evident, lunga descriere a construcţiei acestui sanctuar nu trebuie luată ad litteram; nimeni nu-şi imagina că vechii israeliţi ridicaseră cu adevărat acest altar elaborat din „aur, argint şi aramă, mătase violetă, purpurie şi stacojie, in şi păr de capră, piei de berbec ... lemn de salcâm" şi aşa mai departe.[66] Această lungă interpolare aminteşte de povestea creaţiei spusă de P. În fiecare etapă a construcţiei, Moise „vedea toată lucrarea" şi „binecuvânta" poporul, cum făcuse Iahve în cele şase zile ale creaţiei. Altarul a fost construit în prima zi a primei luni a anului; Bezalel, arhitectul altarului, a fost inspirat de duhul lui Dumnezeu (*ruach elohim*), care medita în acelaşi timp şi la facerea lumii; şi ambele relatări pun accent pe importanţa odihnei de sabat.[67] Construirea templului era în acelaşi timp un simbol al armoniei originare care domnise înainte ca omenirea să fi ruinat lumea.

În Deuteronom, sabatul fusese menit să dea tuturor, inclusiv sclavilor, o zi de odihnă şi să le amintească israeliţilor de Exod. [68] P a dat o nouă semnificaţie sabatului: acesta devine un act de imitare a lui Dumnezeu şi de comemorare a facerii lumii. Când respectau odihna de sabat, evreii participau la un ritual pe care la început Dumnezeu singur l-a respectat: era o încercare simbolică de a trăi viaţa divină. În vechiul cult păgân, fiecare act omenesc imitase acţiunile zeilor, dar cultul lui Iahve dăduse la iveală o mare prăpastie între lumea divină şi cea omenească. Acum, evreii erau îndemnaţi să se apropie de Iahve, respectând Tora lui Moise. Deuteronomul prescrisese un număr de legi obligatorii, printre care şi cele Zece Porunci. În timpul exilului şi imediat după, acesta fusese

dezvoltat şi devenise o legislaţie cuprinzând 613 porunci (*mitzvot*) în Pentateuh. Aceste directive foarte amănunţite par extrem de greoaie cuiva din afară şi au fost prezentate într-o lumină negativă în polemicile legate de Noul Testament. Evreii nu le găseau împovărătoare aşa cum sunt înclinaţi să-şi imagineze creştinii, ci socoteau că ele sunt un fel simbolic de a trăi în prezenţa lui Dumnezeu. În Deuteronom, legile dietare, restrictive, fuseseră un semn al statutului special al copiilor lui Israel.[69] P vedea în ele şi o încercare devenită ritual de a se împărtăşi din sfânta existenţă deosebită a lui Dumnezeu, de a atenua ruptura dureroasă dintre om şi divinitate. Natura umană putea fi sfinţită când israeliţii imitau activităţile creatoare ale lui Dumnezeu, separând laptele de carne, curatul de necurat şi sabatul de restul săptămânii.

Lucrarea de tradiţie sacerdotală (P) a fost inclusă în Pentateuh alături de relatările lui J şi E şi ale deuteronomistului. Ni se reaminteşte astfel că orice religie importantă constă într-un număr de viziuni şi spiritualităţi independente. Unii evrei se vor simţi întotdeauna mai atraşi de Dumnezeul din Deuteronom, care hotărâse ca poporul lui Israel să fie în chip agresiv separat de *goyimi*; alţii au extins această viziune şi la miturile mesianice care aşteptau Ziua lui Iahve la sfârşitul tuturor timpurilor, când acesta avea să înalţe poporul lui Israel şi să umilească toate celelalte naţiuni. Aceste relatări mitologice tindeau să-l prezinte pe Dumnezeu ca pe o fiinţă foarte îndepărtată. Se căzuse în mod tacit de acord că, după exil, era profeţiilor încetase. N-aveau să mai fie contacte directe cu Dumnezeu: acestea se realizau numai prin viziuni simbolice atribuite marilor personaje din trecutul îndepărtat, ca Enoh şi Daniel.

Unul din aceşti eroi îndepărtaţi, venerat în Babilon ca un exemplu de răbdare în suferinţă, a fost Iov. După exil, unul din supravieţuitori s-a folosit de această legendă pentru a pune întrebări fundamentale despre natura lui Dumnezeu şi responsabilitatea sa pentru suferinţele omenirii. În vechea poveste, Iov fusese pus la încercare de Dumnezeu; pentru că a îndurat cu răbdare suferinţele nemeritate, Dumnezeu l-a răsplătit, redându-i belşugul pierdut. În versiunea nouă a istoriei lui Iov, autorul a tăiat la jumătate vechea legendă şi l-a făcut pe Iov să se mânie împotriva purtării lui Dumnezeu. Împreună cu cei trei prieteni ai săi, Iov îndrăzneşte să cerceteze hotărârile divine şi se angajează într-o dispută intelectuală aprinsă. Pentru prima oară în istoria religioasă a evreilor, imaginaţia religioasă se îndrepta spre speculaţii de natură mai abstractă. Proorocii susţinuseră că Dumnezeu îngăduise ca fiii lui Israel să sufere pentru păcatele lor; autorul lui Iov ne arată că unii israeliţi nu se mai mulţumeau cu răspunsul tradiţional. Iov atacă acest punct de vedere şi-i dezvăluie inadvertenţa intelectuală, dar Dumnezeu intervine brusc în speculaţiile sale furioase. El i se arată lui Iov, înfăţişându-i minunile lumii pe care o crease: cum putea îndrăzni Iov, o făptură mică şi nevolnică, să polemizeze cu Dumnezeul transcendent? Iov se supune, dar un cititor modern, care caută un răspuns mai coerent şi filosofic la problema suferinţei, nu se va mulţumi cu această soluţie. Autorul lui Iov nu neagă totuşi dreptul de a pune întrebări, dar sugerează că intelectul singur nu este pregătit să abordeze astfel de chestiuni imponderabile. Speculaţia

intelectuală trebuie să cedeze în faţa unei revelaţii directe de la Dumnezeu, aşa cum o primiseră profeţii.

Evreii nu începuseră încă să filosofeze, dar în cursul secolului 4 ei au intrat sub influenţa raţionalismului grec. În anul 332 ÎEC Alexandru Macedon l-a înfrânt pe Darius al III-lea al Persiei şi grecii au început să colonizeze Asia şi Africa. Ei au întemeiat state cetăţi în Tyr, Sidon, Gaza, Filadelfia (Amman) şi Tripolis şi chiar la Shechem. Evreii din Palestina şi din diaspora erau înconjuraţi de o cultură elenă, pe care unii o găseau neliniştitoare, dar alţii erau stimulaţi de teatrul, filosofia, sportul şi poezia greacă. Ei învăţau limba greacă, făceau exerciţii la sala de gimnastică şi-şi luau nume greceşti. Unii luptau ca mercenari în armatele greceşti. Ba chiar şi-au tradus scripturile în greceşte, realizând versiunea cunoscută sub numele de Septuagint. Astfel, unii greci au ajuns să-l cunoască pe Dumnezeul lui Israel şi au hotărât să se închine la Iahve (sau Iao, cum îi spuneau ei), pe lângă Zeus şi Dionysos. Unii s-au simţit atraşi de sinagogi sau de casele de întrunire pe care evreii din diaspora le creaseră pentru a înlocui rugăciunea de la Templu. Acolo citeau scripturile, se rugau şi ascultau predici. Sinagoga nu semăna cu nimic din lumea religioasă antică. Cum acolo nu se săvârşeau ritualuri sau sacrificii, trebuie să fi arătat mai curând ca o şcoală de filosofie, şi mulţi se îngrămădeau în sinagogă dacă în oraş sosea vreun predicator evreu cunoscut, tot aşa cum s-ar fi adunat să-şi asculte propriii filosofi. Unii greci chiar respectau părţi alese din Tora şi se alăturau evreilor în secte sincretiste. În secolul 4 ÎEC, au fost cazuri izolate de evrei şi greci care l-au suprapus pe Iahve unuia din zeii greci.

Cu toate acestea, majoritatea evreilor se ţineau la distanţă şi s-au iscat tensiuni între evrei şi greci în cetăţile elene din Orientul Mijlociu. În lumea antică, religia nu era o chestiune privată. Zeii erau extrem de importanţi pentru cetate şi se credea că dacă li s-ar neglija cultul aceştia şi-ar retrage sprijinul. Evreii care susţineau că aceşti zei nu există erau numiţi „atei" şi duşmani ai societăţii. În secolul 2 ÎEC această ostilitate devenise foarte puternică: în Palestina existase chiar o revoltă, când Antioh Epifanes, guvernatorul seleucid, încercase să elenizeze Ierusalimul şi să introducă în Templu cultul lui Zeus. Evreii începuseră să producă o literatură proprie, care susţinea că înţelepciunea nu însemna isteţimea greacă ci frica de Iahve. Literatura înţelepciunii era un gen bine stabilit în Orientul Mijlociu; ea încerca să adâncească sensul vieţii, dar nu prin reflecţie filosofică, ci prin căutarea felului cel mai potrivit de a trăi, fiind adesea foarte pragmatică. Autorul Cărţii Proverbelor, sau a Pildelor, care îşi scria lucrarea în secolul 3 ÎEC, a mers ceva mai departe, sugerând că Înţelepciunea era planul cadru pe care-l gândise Dumnezeu când făcuse lumea şi, ca atare, era prima din creaţiile sale. Această idee avea să fie foarte importantă pentru primii creştini, cum vom vedea în Capitolul 4. Autorul personifică Înţelepciunea, astfel încât aceasta apare ca o persoană distinctă:

> Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut

> pământul...când el a aşezat temeliile pământului, atunci eu eram ca un copil mic alături de el, veselindu-mă în fiecare zi şi desfătându-mă fără încetare în faţa Lui; Dezmierdându-mă pe rotundul pământului Lui şi găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor. [70]

Totuşi, Înţelepciunea nu era o fiinţă divină, căci se spunea clar că fusese creată de Dumnezeu. Ea este asemenea „slavei" lui Dumnezeu descrisă de autorii sacerdotali (P), reprezentând planul lui Dumnezeu ca fiinţele omeneşti să poată întrezări ceva din creaţie şi din lucrurile omeneşti; autorii înfăţişează Înţelepciunea (*Hokhmah*) umblând pe străzi, îndemnându-i pe oameni să se teamă de Dumnezeu. În secolul 2 ÎEC, Isus fiul lui Sirah, un evreu credincios din Ierusalim, a făcut un portret asemănător al Înţelepciunii. El ne-o arată ridicându-se în Adunarea Divină şi cântându-şi laudă sieşi: ea se iscase din gura Celui Preaînalt, cuvântul divin prin care Dumnezeu făcuse lumea; este prezentă în toată creaţia dar sălăşluieşte pe veci în poporul lui Israel. [71]

Ca şi „slava" lui Iahve, figura Înţelepciunii era un simbol al activităţii lui Dumnezeu în lume. Evreii cultivau o noţiune atât de înaltă despre Iahve, încât e greu să ni-l imaginăm intervenind direct în treburile omeneşti. Ca şi P, ei preferau să facă o deosebire între Dumnezeul pe care îl putem cunoaşte şi simţi şi realitatea divină însăşi. Când citim cum Înţelepciunea divină pleacă de la Dumnezeu pentru a cutreiera lumea în căutarea umanităţii, nu putem să nu ne gândim la zeiţe păgâne, precum Iştar, Anat şi Isis, care coborâseră şi ele din lumea divină, într-o misiune de răscumpărare. În Alexandria, literatura despre Înţelepciune a căpătat un aspect polemic prin anii 50 ÎEC. În *Înţelepciunea lui Solomon*, un evreu din Alexandria, unde exista o importantă comunitate evreiască, îi sfătuia pe evrei să nu se lase ademeniţi de cultura elenă din jur şi să rămână credincioşi propriilor tradiţii: adevărata înţelepciune, spunea el, este frica de Dumnezeu iar nu filosofia greacă. Scriind în greacă, el personifica şi înţelepciunea (*Sophia*) şi susţinea că aceasta nu putea fi despărţită de Dumnezeul evreiesc:

> /Sophia/ este suflul puterii lui Dumnezeu, ea este curata revărsare a slavei Celui Atotputernic, astfel că nimic nu poate s-o mânjească. Ea este strălucirea luminii celei veşnice şi oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu şi chipul bunătăţii Sale. [72]

Acest pasaj va fi extrem de important şi pentru creştini, atunci când aceştia vor ajunge să discute statutul lui Iisus. Însă autorul evreu vedea în Sophia numai un aspect al lui Dumnezeu cel care nu poate fi cunoscut şi care se adaptase la înţelegerea omenească. Ea este Dumnezeu-aşa-cum-s-a-dezvăluit-el-omului, percepţia umană despre Dumnezeu, diferit în chip tainic de realitatea deplină a lui Dumnezeu, care va scăpa întotdeauna înţelegerii noastre.

Autorul *Înţelepciunii lui Solomon* avea dreptate să perceapă o tensiune între gândirea greacă şi religia iudaică. Am văzut că există o diferenţă crucială şi, probabil, ireconciliabilă, între Dumnezeul lui Aristotel, prea puţin conştient de lumea pe care a creat-o, şi Dumnezeul biblic, participant înfocat la afacerile

omeneşti. Dumnezeul grec putea fi descoperit de raţiunea umană, în timp ce Dumnezeu cel din Biblie se făcea cunoscut doar prin revelaţie. Între Iahve şi omenire exista o prăpastie, dar grecii credeau că darul gândirii îi înrudea pe oameni cu Dumnezeu; ei puteau, deci, ajunge la el prin propriul lor efort. Cu toate acestea, ori de câte ori s-au împătimit de filosofia greacă, monoteiştii au încercat, inevitabil, să-l adapteze pe Dumnezeul grecilor la propriul lor Dumnezeu. Aceasta va fi una din temele majore ale istoriei de faţă. Printre primii care au făcut această încercare, s-a aflat eminentul filosof evreu Filon din Alexandria (cca 30 ÎEC-45 EC). Filon a fost un platonician cu o distinsă şi meritată reputaţie de filosof raţionalist. El a scris într-o frumoasă limbă greacă şi, deşi nu pare să fi vorbit ebraica, era un evreu religios, care respecta poruncile *mitzvot*. Filon nu vedea nici o incompatibilitate între Dumnezeul său şi Dumnezeul grecilor. Trebuie totuşi spus că Dumnezeul lui Filon pare a se deosebi foarte mult de Iahve. De pildă, Filon părea jenat de cărţile istorice ale Bibliei, pe care a încercat să le transforme în alegorii: să ne amintim că Aristotel considera istoria ca fiind nefilosofică. Dumnezeul său nu are calităţi omeneşti: de pildă, este foarte incorect să spui că e „furios". Tot ce putem şti despre Dumnezeu este simplul fapt al existenţei sale. Cu toate acestea, ca evreu practicant, Filon credea *cu adevărat* că Dumnezeu li se arătase proorocilor. Cum fusese posibil?

Filon a rezolvat problema, făcând o distincţie majoră între esenţa lui Dumnezeu (*ousia*), care este cu totul incomprehensibilă, şi activităţile sale în lume, pe care le-a numit „puterile" (*dynameis*) sau „energiile" (*energeiai*) sale. Soluţia este în esenţă asemănătoare cu cea oferită de P şi de autorii cărţilor Înţelepciunii. Nu vom putea niciodată să-l cunoaştem pe Dumnezeu aşa cum este în sine. Potrivit lui Filon, el îi spune lui Moise: „A mă înţelege pe mine este ceva mai presus de natura omenească, ba chiar mai presus de tot paradisul şi întregul univers."[73] Pentru a se adapta la intelectul nostru limitat, Dumnezeu comunică prin „puterile" sale care par echivalentul formelor divine din teoria lui Platon (deşi Filon nu este totdeauna consecvent în această privinţă). Acestea sunt cele mai înalte realităţi pe care le poate cuprinde mintea omenească. Filon crede că ele emană de la Dumnezeu mai curând aşa cum Platon şi Aristotel vedeau cosmosul ca emanând etern din Cauza Primară. Două din aceste puteri erau cu deosebire importante. Filon le-a numit Puterea Regală, care-l dezvăluie pe Dumnezeu în ordinea universului, şi Puterea Creatoare, prin care Dumnezeu se dezvăluie în binefacerile pe care le revarsă asupra omenirii. Nici una din aceste puteri nu trebuie confundată cu esenţa divină (*ousia*), care rămâne învăluită într-un mister de nepătruns. Ele ne îngăduie pur şi simplu să întrezărim o realitate care este dincolo de tot ce putem concepe. Uneori, Filon vorbeşte de fiinţa esenţială (*ousia*) a lui Dumnezeu, flancată de Puterea Regală şi de Puterea Creatoare, într-un fel de treime. De pildă, când interpretează povestirea despre vizita lui Iahve la Avraam, la Mamre, cu cei doi îngeri, el susţine că aceasta este o prezentare alegorică a *ousiei* lui Dumnezeu – Cel Care Este – împreună cu cele două puteri majore.[74]

J ar fi fost uimit de această interpretare şi într-adevăr evreii au socotit întotdeauna concepţia lui Filon despre Dumnezeu cumva lipsită de autenticitate. Creştinii, însă, aveau să o considere extrem de utilă, iar grecii, cum vom vedea, aveau să-şi însuşească această distincţie dintre „esenţa" de nepătruns a lui Dumnezeu şi „energiile" care ne înlesnesc cunoaşterea lui. Ei aveau să fie influenţaţi şi de teoria sa despre Logosul divin. Ca şi autorii Înţelepciunii, Filon îşi imagina că Dumnezeu formase un plan principal *(logos)* al creaţiei, care corespundea sferei platoniciene a formelor. Aceste forme au fost apoi materializate în universul fizic. Nici aici Filon nu este consecvent. Uneori, el sugerează că Logosul este una dintre puteri; în alte ocazii, pare să creadă că este mai presus de puteri, cea mai înaltă idee despre Dumnezeu pe care o pot concepe oamenii. Însă când scrutăm Logosul, nu ajungem la o cunoaştere pozitivă a lui Dumnezeu: suntem duşi dincolo de cuprinderea raţiunii, spre o înţelegere intuitivă care este „mai presus de un fel de a gândi, mai preţioasă decât tot ce este simplu gând."[75] Era o activitate asemănătoare cu contemplaţia (*theoria*) lui Platon. Filon susţinea că nu-l vom cuprinde niciodată pe Dumnezeu în sine: cel mai înalt adevăr pe care-l putem cuprinde este recunoaşterea faptului că Dumnezeu transcende mintea omenească.

Imaginea nu e atât de dezolantă cum pare. Filon descria o călătorie pasionantă în necunoscut, care i-a adus eliberare şi energie creatoare. Ca şi Platon, el vedea sufletul ca aflându-se în exil, încarcerat în lumea fizică a materiei. Sufletul trebuie să se înalţe la Dumnezeu, adevărata lui casă, lăsând în urmă patima, simţurile şi chiar limba, pentru că toate acestea ne leagă de lumea imperfectă. În cele din urmă, sufletul va ajunge la extazul care îl ridică deasupra stării de tristă încătuşare a eului, într-o realitate mai amplă, mai deplină. Am văzut că adesea concepţia despre Dumnezeu a fost un exerciţiu de imaginaţie. Proorocii au reflectat la propria lor experienţă şi au socotit că ea poate fi atribuită unei fiinţe pe care au numit-o Dumezeu. Filon ne arată că contemplaţia religioasă avea multe în comun cu alte forme de creativitate. Au fost momente, spune el, când a trudit îndelung asupra cărţilor, fără nici un rezultat, dar, alteori, s-a simţit posedat de o forţă divină:

> Brusc... m-am simţit plin, ideile parcă ningeau peste mine, astfel încât, sub imperiul posesiei divine, m-am umplut de o frenezie corybantică, nemaiştiind de nimic, nici de loc, nici de oameni, de prezent, de mine însumi, de ce s-a spus sau de ce s-a scris. Căci dobândisem expresia, ideile, o bucurie a vieţii, o viziune pătrunzătoare, o claritate extremă a obiectelor, aşa cum ai putea distinge cu ochii când ţi se înfăţişează ceva foarte clar. [76]

Curând, avea să devină imposibil pentru evrei să ajungă la o astfel de sinteză cu lumea elenă. În anul morţii lui Filon, au avut loc pogromuri împotriva comunităţii evreieşti din Alexandria şi au existat mari temeri că ar putea izbucni o insurecţie iudaică. Atunci când romanii îşi întinseseră imperiul în Africa de Nord şi în Orientul Mijlociu, în secolul 1 ÎEC, îmbrăţişaseră ei înşişi cultura greacă, contopindu-şi zeităţile ancestrale cu panteonul grec şi adoptând cu

entuziasm filosofia greacă. Totuşi, nu moşteniseră ostilitatea grecilor faţă de evrei. Adesea chiar îi favorizaseră pe evrei în detrimentul grecilor, considerându-i aliaţi utili în cetăţile elene unde mai exista încă o ostilitate faţă de Roma. Evreilor li s-a acordat deplină libertate religioasă. Religia lor era cunoscută ca fiind foarte veche, lucru care impunea respect. Relaţiile dintre evrei şi romani erau în general bune, chiar şi în Palestina, unde stăpânirea străină a fost acceptată mai greu. În primul secol al Erei Comune, iudaismul deja dobândise o poziţie puternică în Imperiul Roman. O zecime din întregul imperiu era formată din evrei: în Alexandria lui Filon patruzeci la sută din locuitori erau evrei. Populaţia din Imperiul Roman era în căutarea unor noi soluţii religioase; în aer pluteau idei monoteiste iar zeii locali erau tot mai mult percepuţi ca simple manifestări ale unei divinităţi mai cuprinzătoare. Romanii erau atraşi de înaltul caracter moral al iudaismului. Cei care ezitau, cum e de înţeles, să se lase circumcişi şi să respecte Tora în totalitate deveneau adesea membri de onoare ai sinagogilor, cunoscuţi sub numele de „Cei cu frică de Dumnezeu". Numărul lor era în creştere: s-a sugerat chiar că unul dintre împăraţii flavieni s-ar fi convertit la iudaism, aşa cum, mai târziu, Constantin avea să se convertească la creştinism. Cu toate acestea, un grup de zeloţi politici se opuneau cu înverşunare stăpânirii romane. Aceştia au pus la cale o rebeliune împotriva Romei, în anul 66 EC şi, lucru incredibil, au reuşit să ţină armatele romane la respect timp de patru ani. Autorităţile se temeau că răscoala s-ar putea extinde, cuprinzându-i şi pe evreii din diaspora, astfel că au fost nevoite s-o înăbuşe fără cruţare. În anul 70 EC, armatele noului împărat Vespasian au cucerit în cele din urmă Ierusalimul, au ars Templul până la temelii şi au transformat cetatea în oraş roman, numit Aelia Capitolana. Evreii au fost siliţi iar să ia calea exilului.

Pierderea Templului, care inspirase noul iudaism, era o mare nenorocire, dar, privind acum în urmă, se pare că evreii din Palestina, care au fost adesea mai conservatori decât evreii elenizaţi din diaspora, erau deja pregătiţi pentru catastrofă. Răsăriseră diverse secte pe Pământul Sfânt, care se disociaseră în fel şi chip de Templul din Ierusalim. Esenii şi cei din secta Qumran credeau că Templul devenise venal şi corupt; ei se retraseseră, pentru a trăi în comunităţi separate, cum era cea organizată în stil monahal, care se stabilise lângă Marea Moartă. Aceştia credeau că sunt pe cale să construiască un nou Templu, dar nu cu braţele. Templul lor urma să fie unul al Spiritului; în locul vechilor sacrificii de animale, ei se purificau şi căutau iertarea păcatelor prin ceremonii de botez şi mese comune. Dumnezeu avea să locuiască în sânul unei frăţii iubitoare iar nu într-un templu de piatră.

Cei mai progresişti dintre toţi evreii din Palestina erau fariseii, care considerau că soluţia esenilor era prea elitistă. În Noul Testament, fariseii sunt descrişi ca nişte mari făţarnici. Aceasta datorită polemicilor deformatoare din secolul 1. Fariseii erau evrei de o spiritualitate pătimaşă. Ei credau că întregul Israel era chemat să devină o naţiune sfântă de preoţi. Dumnezeu putea fi prezent în căminul cel mai umil ca şi în Templu. Ca atare, ei trăiau ca o castă preoţească oficială, respectând în propriile lor locuinţe legile speciale ale purităţii care se

aplicau numai la Templu. Se încăpăţânau să-şi ia masa într-o stare de puritate rituală, deoarece credeau că masa fiecărui evreu în parte era ca altarul lui Dumnezeu din Templu. Cultivau un simţ al prezenţei lui Dumnezeu până în cele mai mici amănunte ale vieţii de zi cu zi. Evreii i se puteau acum adresa direct, fără să mai fie nevoie de medierea castei sacerdotale şi de un ritual complicat. Puteau să-şi răscumpere păcatele prin acte de bunătate faţă de aproapele lor; milostenia era cea mai importantă *mitzvah* din Tora; când doi sau trei evrei studiau Tora împreună, Dumnezeu era în mijlocul lor. În primii ani ai secolului, au luat naştere două şcoli rivale: una condusă de Shammai cel Bătrân, care era mai riguroasă, cealaltă condusă de marele Rabin Hillel cel Bătrân, care a devenit de departe cel mai popular grup de farisei. Se zice că într-o zi un păgân s-a apropiat de Hillel şi i-a spus că ar dori să se convertească la iudaism dacă Profesorul ar putea să-i recite întregul text al Torei stând într-un picior. Hillel i-a răspuns: „Ce ţie nu-ţi place altuia nu-i face. Asta e toată Tora: du-te şi învaţ-o." [77]

Până în anul dezastruos 70, fariseii deveniseră secta cea mai respectată şi importantă a iudaismului palestinian; aceştia demonstraseră deja poporului că nu are nevoie de un Templu pentru a se închina la Dumnezeu, aşa cum arată această cunoscută povestire:

> Odată, pe când rabinul Yohannan fiul lui Zakkai venea din Ierusalim, rabinul Iosua a mers pe urmele lui şi a găsit Templul în ruine.
>
> „Vai nouă!" a zis rabinul Iosua „că locul acesta, unde au fost răscumpărate păcatele lui Israel, este lăsat în paragină!"
>
> „Fiule" a zis rabinul Yohannan, „nu te întrista. Avem o altă cale de răscumpărare la fel de bună. Şi care este ea? Să faci fapte bune, aşa cum se spune: 'Căci Eu doresc milostenie, nu sacrificiu'." [78]

Se spune că, după cucerirea Ierusalimului, rabinul Yohannan a fost scos în taină din oraşul în flăcări, ascuns într-un sicriu. El se împotrivise răscoalei evreilor, fiind de părere că evreii ar duce-o mai bine dacă n-ar avea un stat al lor. Romanii i-au îngăduit să întemeieze o comunitate autonomă de farisei la Jabneh, la vest de Ierusalim. Comunităţi asemănătoare au fost întemeiate în Palestina şi Babilonia, care au păstrat între ele legături strânse. Din sânul acestor comunităţi s-au ridicat învăţaţii cunoscuţi sub numele de *tannaim*, inclusiv rabini eroi ca Yohannan însuşi, rabinul Akiva misticul şi rabinul Ishmael: ei au compilat Mishnash-ul, codificarea unui corpus de legi nescrise, care actualiza dreptul mozaic. A urmat un nou rând de învăţaţi, *amoraim*-ii, care au început comentariile la Mishnash şi au produs tratate cunoscute sub numele colectiv de Talmud. De fapt, au fost compilate două Talmuduri; Talmudul de la Ierusalim, care a fost terminat spre sfârşitul secolului 4, şi Talmudul babilonian, care este considerat ca având mai multă autoritate şi care nu a fost terminat decât la sfârşitul secolului 5. Procesul a continuat, fiecare nouă generaţie de învăţaţi începând să comenteze Talmudul şi exegezele predecesorilor lor. Această analiză juridică nu este atât de sterilă pe cât îşi imaginează străinii. Ea a reprezentat o meditaţie

nesfârşită asupra Cuvântului lui Dumnezeu, noua Sfântă a Sfintelor; fiecare strat de exegeze reprezenta zidurile şi curţile unui nou Templu, consfinţind prezenţa lui Dumnezeu în mijlocul poporului său.

Iahve fusese întotdeauna o zeitate transcendentă, care-i călăuzea pe oameni de sus şi din afară. Rabinii au făcut din el o prezenţă intrinsecă omenirii şi celor mai mărunte aspecte ale vieţii. După pierderea Templului şi experienţa plină de învăţăminte a încă unui exil, evreii aveau nevoie de un Dumnezeu în mijlocul lor. Rabinii n-au construit nici o doctrină oficială despre Dumnezeu. În schimb, ei l-au perceput ca o prezenţă aproape tangibilă. Spiritualitatea lor fusese descrisă ca o stare de „misticism normal". [79] În cele mai vechi pasaje din Talmud, Dumnezeu era perceput în fenomene fizice misterioase. Rabinii vorbeau de Spiritul Sfânt, care fusese nemulţumit de creaţie şi de construirea sanctuarului, făcându-şi simţită prezenţa într-un vânt năprasnic sau într-un foc puternic. Alţii îl auzeau în sunetul unui clopot sau într-un sunet ascuţit. De pildă, într-o zi rabinul Yohannan discuta despre viziunea lui Iezechiel cu carul, când din ceruri s-a pogorât un foc şi îngerii stăteau alături: o voce din ceruri confirma că rabinul avea o misiune specială de la Dumnezeu. [80]

Atât de puternică era senzaţia unei prezenţe că orice doctrină oficială, obiectivă ar fi fost cu totul deplasată. Rabinii sugerau adesea că, pe Muntele Sinai, fiecare israelit care ar fi stat la poalele muntelui l-ar fi simţit pe Dumnezeu în chip diferit. Dumnezeu se adaptase astfel la fiecare persoană „potrivit înţelegerii fiecăruia". [81] Cum spunea un rabin, Dumnezeu nu vine asupra omului în chip tiranic ci pe măsura puterii omului de a-l primi." [82] Această înţelegere rabinică extrem de importantă însemna că Dumnezeu nu putea fi descris printr-o formulă ca şi cum ar fi fost acelaşi pentru toţi: el era, în esenţă, o trăire subiectivă. Fiecare individ va percepe realitatea lui „Dumnezeu" într-un fel anume, care să răspundă temperamentului său personal. Fiecare dintre profeţi îl percepuse în mod diferit pe Dumnezeu, susţineau rabinii, pentru că personalitatea fiecărui profet influenţase concepţia sa despre divinitate. Vom vedea că alţi monoteişti aveau să dezvolte o noţiune foarte asemănătoare. Până azi, în Iudaism ideile teologice despre Dumnezeu sunt considerate ca fiind chestiuni personale şi ele nu sunt impuse de autorităţi.

Orice doctrină oficială ar limita misterul esenţial al lui Dumnezeu. Rabinii subliniau că Dumnezeu este cu totul incomprehensibil. Nici măcar Moise nu fusese capabil să pătrundă misterul lui Dumnezeu: după îndelungi căutări, Regele David acceptase că era inutil să încerce să-l înţeleagă, pentru că era peste puterile minţii omeneşti. [83] Evreilor nu li se îngăduia nici măcar să-i rostească numele, ceea ce constituia un avertisment ferm: orice încercare de a-l exprima era sortită eşecului. Numele divin era scris YHWH şi nu se pronunţa niciodată când se citea scriptura. Puteam admira faptele Domnului în natură dar, cum spunea rabinul Huna, întrezăream astfel doar o fărâmă infinitesimală a întregii realităţi: „Omul nu poate concepe înţelesul tunetului, uraganului, furtunii, ordinea universului, propria sa natură; cum ne putem lăuda că suntem capabili să înţelegem căile Regelui tuturor Regilor?" [84] Întregul scop al ideii de

Dumnezeu era să încurajeze un sentiment de mister şi miracol al vieţii, nu să dea soluţii clare. Rabinii chiar îi avertizau pe israeliţi să nu-l laude prea des pe Dumnezeu în rugăciunile lor, căci cuvintele lor erau fatalmente imperfecte. [85]

Care era legătura dintre această fiinţă transcendentă şi incomprehensibilă şi omenire? Rabinii exprimau printr-un paradox felul în care concepeau această relaţie: „Dumnezeu este locul lumii, dar lumea nu este locul lui." [86] Dumnezeu învăluia şi cuprindea lumea, aşa cum era ea, dar el nu trăia *în* ea aşa cum trăiau creaturile obişnuite. Într-o altă imagine dragă lor, rabinii obişnuiau să spună că Dumnezeu umplea lumea aşa cum sufletul umple trupul: o cunoaşte dar o transcende. Ei mai spuneau că Dumnezeu era ca un călăreţ: cât timp se află pe cal, călăreţul depinde de animal, dar este superior animalului şi stăpâneşte frâul. Erau doar imagini şi, inevitabil, ele erau incomplete: descrieri în imagini ale unui „ceva" uriaş şi de nedefinit în care trăim şi ne mişcăm şi existăm. Când vorbeau despre prezenţa lui Dumnezeu pe pământ, cu multă grijă, ca şi autorii Bibliei, ei distingeau acele urme ale lui Dumnezeu pe care el ne îngăduie să le vedem de marele mister divin, care este inaccesibil. Le plăceau imaginile „slavei" (*kavod*) lui YHWH şi ale Duhului Sfânt, care erau avertismente constante că Dumnezeu pe care îl simţim nu corespunde esenţei realităţii divine.

Un sinonim favorit al rabinilor pentru Dumnezeu era Shekinah, derivat din ebraicul *shakan*, a locui sau a-ţi înălţa cortul. Acum, că Templul nu mai exista, imaginea lui Dumnezeu care-i însoţise pe israeliţi în pribegiile lor prin pustietăţi sugera accesibilitatea lui Dumnezeu. Unii spuneau că Shekinah, care locuia cu poporul său pe pământ, încă mai trăia pe Muntele Templului, deşi Templul era în ruină. Alţi rabini susţineau că distrugerea Templului îl eliberase pe Shekinah din Ierusalim, lăsându-l să locuiască în toată lumea. [87] Ca şi „slava" divină sau Duhul Sfânt, Shekinah nu era conceput ca o fiinţă divină aparte, ci ca prezenţa lui Dumnezeu pe pământ. Rabinii cercetau istoria poporului lor şi vedeau că acesta fusese un însoţitor permanent:

> Vino să vezi cât sunt de iubiţi israeliţii înaintea lui Dumnezeu, căci oriunde au mers Shekinah i-a urmat, cum se spune: „M-am dezvăluit limpede familiei tatălui tău când s-a aflat în Egypt?" În Babilon, Shekinah a fost cu ei, cum se spune: „De dragul vostru am /fost/ trimis la Babilon." Iar când, în viitor, copiii lui Israel vor fi răscumpăraţi, Shekinah va fi atunci cu ei, cum se spune: „Domnul Dumnezeul tău va întoarce captivitatea ta." Adică, Dumnezeu se va întoarce odată cu captivitatea ta. [88]

Legătura dintre poporul lui Israel şi Dumnezeul său era atât de puternică, încât atunci când, în trecut, i-a răscumpărat, israeliţii obişnuiau să-i spună lui Dumnezeu: „Tu *pe tine însuţi* te-ai răscumpărat." [89] În felul lor aparte, evreiesc, rabinii creau un sentiment de Dumnezeu identificat cu sinele, pe care hinduşii îl numiseră Atman.

Imaginea lui Shekinah i-a ajutat pe exilaţi să cultive un sentiment al prezenţei lui Dumnezeu oriunde s-ar fi aflat. Rabinii spuneau că Shekinah luneca, în diaspora, de la o sinagogă la alta; alţii spuneau că Shekinah stătea la uşa

sinagogii, binecuvântând fiecare pas pe care evreul îl făcea pe calea spre Casa Învăţăturii; Shekinah stătea în uşa sinagogii şi atunci când evreii recitau acolo *Shema* împreună. [90] Ca şi primii creştini, israeliţii erau îndemnaţi de rabinii lor să se considere o comunitate unită, cu „un singur trup şi un singur suflet". [91] Comunitatea era noul Templu, în care stăpânea Dumnezeul imanent: astfel, când intrau în sinagogă şi rosteau *Shema*, la unison perfect, „cu devotament, într-un singur glas, o singură minte şi un singur ton", Dumnezeu era prezent printre ei. El ura însă orice lipsă de armonie în comunitate şi se întorcea în ceruri, acolo unde îngerii cântau cântece de slavă divine"cu un singur glas şi o singură muzică". [92] Unirea superioară a lui Dumnezeu cu Israel putea exista numai atunci când unirea cea de jos, a israelitului cu israelit, era desăvârşită: rabinii le spuneau în permanenţă că atunci când un grup de evrei studiau Tora împreună, Shekinah se afla printre ei. [93]

În exil, evreii au simţit asprimea lumii înconjurătoare; acest sentiment al prezenţei i-a ajutat să se simtă învăluiţi de un Dumnezeu binevoitor. Când îşi legau de mână şi de frunte filacterele (*tfillin*), când purtau ciucurii rituali (tzitzit) şi-şi băteau în cuie *mezuzah* cu cuvintele din *Shema* deasupra uşilor, aşa cum prescria Deuteronomul, nu trebuiau să încerce să-şi explice aceste practici obscure şi speciale. Aceasta le-ar fi limitat valoarea. În schimb, trebuiau să lase săvârşirea acestor porunci, *mitzvot*, să-i conducă spre realizarea iubirii cu care îi învăluia Dumnezeu; „Israel este iubit! Biblia îl înconjoară cu *mitzvot*: *tfillin* pe cap şi braţ, o *mezuzah* la uşă,*tzitzit* pe hainele lor." [94] Erau ca nişte odoare scumpe, dăruite de un rege soţiei sale, pentru a o face mai frumoasă privirii sale. Nu era uşor. Talmudul ne arată că unii se întrebau dacă Dumnezeu conta cu adevărat într-o lume atât de întunecată. [95] Spiritualitatea rabinilor a devenit standardul în iudaism, nu numai printre cei care fugiseră din Ierusalim, ci şi printre evreii care trăiseră întotdeauna în diaspora. Şi aceasta nu pentru că se baza pe un fundament teoretic solid: multe dintre practicile Legii nu aveau logică. Religia rabinilor era acceptată pentru că funcţiona. Viziunea rabinilor împiedicase poporul să cadă pradă disperării.

. Acest tip de spiritualitate se adresa totuşi numai bărbaţilor, căci femeilor nu li se cerea – deci nici nu li se îngăduia – să devină rabini, învăţători, să studieze Tora sau să se roage în sinagogă. Religia lui Dumnezeu devenea la fel de patriarhală ca majoritatea celorlalte ideologii ale epocii. Rolul femeii era să păstreze puritatea rituală a casei. Evreii sanctificaseră demult creaţia, separând diversele părţi ale sale, iar în acest spirit femeile erau consemnate într-o sferă distinctă de cea a bărbaţilor, aşa cum tot ele trebuiau să ţină separat laptele de carne în bucătăriile lor. În practică, asta însemna că erau considerate inferioare. Chiar dacă rabinii predicau că femeile erau binecuvântate de Dumnezeu, bărbaţilor li se cerea să-i mulţumească lui Dumnezeu în timpul rugăciunii de dimineaţă că nu-i făcuse păgâni, sclavi sau femei. Cu toate acestea, căsătoria era considerată o îndatorire sacră iar viaţa de familie era sfântă. Rabinii puneau accent pe sfinţenia ei în legislaţia care a fost adesea rău înţeleasă. Când a fost interzis contactul sexual în timpul menstruaţiei, interdicţia nu venea din ideea

că femeia trebuia socotită murdară sau dezgustătoare. Perioada de abstinenţă era menită să-l facă pe bărbat să nu socotească femeia a fi la discreţia sa: „Pentru că un bărbat poate deveni excesiv de familiar cu soţia sa, făcând-o să-l respingă, Tora spune că ea va fi *niddah* /indisponibilă sexual/ timp de şapte zile /după menstre/, astfel încât să-i fie la fel de dragă /după aceea/ ca în ziua căsătoriei." [96] Înainte de a merge la sinagogă într-o zi de sărbătoare, bărbatul trebuia să facă o baie rituală, nu pentru că era necurat în vreun fel simplist, ci pentru a se sfinţi şi mai mult în vederea serviciului divin. În acest spirit, femeii i se cerea să facă o baie rituală după perioada menstruală, pentru a se pregăti în vederea sfinţeniei acţiunii care urma: relaţiile sexuale cu soţul său. Ideea că relaţiile sexuale puteau fi sfinte în acest fel le va fi străină creştinilor, care vor vedea uneori o incompatibilitate reciprocă între sex şi Dumnezeu. Într-adevăr, evreii aveau să dea mai târziu o interpretare negativă acestor instrucţiuni rabinice, dar rabinii înşişi nu predicau o spiritualitate lugubră, ascetică, care să nege viaţa.

Dimpotrivă, ei insistau că evreii aveau datoria să se păstreze în bunăstare şi fericire. Ei descriu adesea Duhul Sfânt ca „părăsind" sau „abandonând" persona je biblice ca Iacov, David sau Ester, când aceştia sunt bolnavi sau nefericiţi. [97] Uneori, le atribuie rostirea Psalmului 22, când simt că Duhul îi părăseşte: „Doamne, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?" Se ridică aici o întrebare interesantă despre strigătul misterios al lui Iisus de pe cruce, când el rosteşte exact aceste cuvinte. Rabinii predicau că Dumnezeu nu voia ca bărbaţii şi femeile să sufere. Trupul trebuia respectat şi îngrijit, căci el era făcut după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu: ar fi fost chiar un păcat să te fereşti de plăceri cum ar fi fost vinul sau relaţiile sexuale, căci Dumnezeu le dăduse spre bucurarea omului. Dumnezeu nu se afla în suferinţă şi asceză. Când îndemnau poporul la căile practice de a „stăpâni" Duhul Sfânt, aceştia îi cereau într-un fel să-şi creeze propria imagine despre Dumnezeu. Ei predicau că nu era uşor să spui unde începea lucrarea lui Dumnezeu şi unde se sfârşea lucrarea omului. Proorocii îl făcuseră întotdeauna vizibil pe Dumnezeu pe pământ, atribuindu-i propriile *lor* percepţii. Sporind mărimea Torei în lume, ei sporeau prezenţa lui în lume şi o făceau mai eficientă. Ei înşişi ajungeau să fie veneraţi ca întrupări ale Torei; erau mai „asemănători lui Dumnezeu" decât oricine altcineva, datorită priceperii lor în ale Legii. [98]

Acest sentiment al unui Dumnezeu imanent i-a ajutat să vadă omenirea ca fiind sacră. Rabinul Akiva spunea că *mitzvah* „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" era „marele principiu al Torei". [99] Crimele împotriva unei alte fiinţe omeneşti erau o negare a lui Dumnezeu însuşi, a celui care îi făcuse pe bărbaţi şi pe femei după chipul şi asemănarea sa. Era totuna cu ateismul o încercare blasfematoare de a-l ignora pe Dumnezeu. Astfel, uciderea era cea mai mare dintre crime, pentru că era un sacrilegiu: „Scriptura ne învaţă că oricine varsă sânge omenesc este socotit ca şi cum ar fi mânjit chipul divin." [100] A fi de folos altei fiinţe umane era ca un act de *imitatio dei*: reproducerea bunăvoinţei şi compasiunii lui Dumnezeu. Cum toţi au fost creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, toţi erau egali: chiar Marele Preot trebuia bătut dacă făcea rău

aproapelui, pentru că fapta era egală cu negarea existenţei lui Dumnezeu. [101] Dumnezeu l-a creat pe *adām*, un singur bărbat, pentru a ne învăţa că oricine distrugea o singură viaţă omenească avea să fie pedepsit ca şi cum ar fi distrus întreaga lume; tot astfel, a salva o viaţă însemna a răscumpăra întreaga lume. [102] Nu era doar un sentiment înalt, ci un principiu juridic de bază: însemna că nici un individ nu putea fi sacrificat de dragul unui grup, în timpul unui pogrom, de pildă. A umili pe cineva, chiar şi un *goy* sau un sclav, era una din cele mai grave nelegiuiri, echivalată cu omorul, care însemna sacrilegiul de a nega imaginea lui Dumnezeu. [103] Dreptul la libertate era crucial: cu greu găseşti fie şi o singură referire la închisoare în întreaga literatură rabinică, pentru că numai Dumnezeu poate restrânge libertatea unei fiinţe omeneşti. A răspândi o calomnie la adresa cuiva era totuna cu negarea existenţei lui Dumnezeu. [104] Evreii nu trebuiau să se gândească la Dumnezeu ca la Fratele Mai Mare, care le urmăreşte de sus fiecare mişcare, ci trebuiau să cultive sentimentul de Dumnezeu în fiecare făptură umană, astfel încât relaţiile noastre cu ceilalţi să devină întâlniri sacre.

Animalelor nu le este greu deloc să se comporte pe măsura naturii lor, dar oamenilor pare că le este greu să fie cu totul umani. Dumnezeul lui Israel păruse uneori a încuraja o cruzime cu totul nedumnezeiască şi neomenească. Dar, de-a lungul secolelor, Iahve devenise o idee care-i putea ajuta pe oameni să cultive compasiunea şi respectul pentru aproapele, care au fost emblematice pentru religile Erei Axiale. Idealurile rabinilor se apropiau de a doua religie a lui Dumnezeu, ale cărei rădăcini se află exact în aceeaşi tradiţie.

3

O lumină pentru ne-evrei

ÎN TIMP CE Filon îşi expunea iudaismul platonizant în Alexandria şi Hillel şi Shammai perorau la Ierusalim, un vindecător carismatic îşi începea propria carieră în nordul Palestinei. Ştim foarte puţine despre Iisus. Prima relatare despre toată viaţa sa a fost Evanghelia Sfântului Marcu, care a fost scrisă abia prin anul 70, la patruzeci de ani după moartea lui Iisus. La vremea aceea, peste faptele istorice deja se suprapuneau elemente mitice care exprimau semnificaţia pe care Iisus o dobândise pentru discipolii lui. Sf. Marcu ne transmite în primul rând această semnificaţie mai mult decât o portretizare directă şi credibilă. Primii creştini l-au văzut ca pe un nou Moise, un nou Iosua, întemeietorul unui nou Israel. Ca şi Buddha, Iisus părea să fie depozitarul unora dintre cele mai profunde aspiraţii ale multora din contemporanii săi şi să dea substanţă visurilor de secole ale poporului evreu. Cât a fost în viaţă, mulţi evrei din Palestina credeau că el e Mesia: intrase călare în Ierusalim şi fusese aclamat ca Fiu al lui David dar, peste numai câteva zile, a fost trimis la moarte, supus la agonizanta pedeapsă romană a crucificării. Cu toate acestea, în ciuda dezonorării unui Mesia care murise ca un tâlhar de rând, discipolii lui nu puteau crede că greşiseră crezând în el. Se zvonea că s-ar fi sculat din morţi. Unii spuneau că mormântul lui fusese găsit gol la trei zile după crucificare; alţii au avut viziuni cu el, şi la un moment dat l-au văzut simultan 500 de oamenii. Ucenicii lui credeau că se va întoarce curând, pentru a începe Impărăţia mesianică a lui Dumnezeu şi, cum o astfel de credinţă nu avea nimic eretic în ea, secta lor a fost acceptată ca autentic evreiască chiar de către personalităţi importante cum era rabinul Gamaliel, nepotul lui Hillel şi unul dintre cei mai mari *tannaim*. Credincioşii lui se rugau la Templu în fiecare zi, ca evrei ce respectau întru totul legea. Dar, în cele din urmă, Noul Israel, inspirat de viaţa, moartea şi învierea lui Iisus, avea să devină o credinţă ne-evreiască, dând naştere unei concepţii proprii, distincte, despre Dumnezeu.

La vremea morţii lui Iisus, în jurul anului 30 EC, evreii erau deja monoteişti convinşi, astfel că nimeni nu se aştepta ca Mesia să fie un personaj divin: el va fi pur şi simplu un om obişnuit, chiar dacă va fi privilegiat. Unii dintre rabini

sugerau chiar că numele şi identitatea lui erau cunoscute lui Dumnezeu dintotdeauna. În acest sens, se putea spune deci că Mesia a fost „cu Dumnezeu" de dinainte de începuturi în acelaşi fel simbolic ca şi figura Înţelepciunii divine din Pilde şi din Ecleziast. Evreii se aşteptau ca Mesia, cel uns, să fie un urmaş al Regelui David care, ca rege şi conducător spiritual, întemeiase primul regat evreu independent la Ierusalim. În Psalmi, David sau Mesia sunt uneori numiţi „Fiul lui Dumnezeu", dar acesta era pur şi simplu un fel de a exprima legătura lor strânsă cu Iahve. După întoarcerea din Babilon, nimeni nu-şi imaginase că Iahve avea cu adevărat un fiu ca zeităţile abominabile ale *goyimilor*.

Evanghelia lui Marcu care, fiind cea mai veche, este socotită cea mai credibilă, ni-l prezintă pe Iisus ca pe un om perfect normal, cu o familie, cu fraţi şi surori. Nici un înger nu i-a anunţat naşterea şi n-a cântat deasupra leagănului său. Nu fusese remarcat în nici un fel în copilărie sau în adolescenţă ca fiind deosebit. Când a început să predice, megieşii lui din Nazaret au fost uimiţi că fiul tâmplarului din localitate s-a dovedit a fi aşa un înţelept. Marcu îşi începe relatarea cu cariera lui Iisus. Se pare că iniţial fusese învăţăcelul unuia Ioan Botezătorul, un ascet rătăcitor care fusese probabil un esen: Ioan considera că biserica Ierusalimului era peste măsură de coruptă şi rostea predici fulminante împotriva ei. Acesta îndemna populaţia să se căiască şi să accepte ritul esen al purificării prin botez în Râul Iordan. Luca lasă să se înţeleagă că Iisus şi Ioan erau de fapt înrudiţi. Iisus bătuse drum lung din Nazaret în Iudeea pentru a fi botezat de Ioan. După cum ne spune Marcu: „Şi îndată, ieşind din apă, a văzut cerurile deschise şi Duhul ca un porumbel coborându-Se peste El. Şi glas s-a făcut din ceruri: Tu eşti Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit!" [1] Ioan Botezătorul îl recunoscu pe loc pe Iisus ca fiind Mesia. Următorul lucru care ni se spune despre Iisus este că a început să predice în toate oraşele şi satele din Galileea, anunţând: „A venit împărăţia lui Dumnezeu!" [2]

S-au făcut multe speculaţii despre natura exactă a misiunii lui Iisus. Foarte puţine din vorbele rostite cu adevărat de el par să fi fost înregistrate în Evanghelii, iar substanţa lor a fost în bună parte afectată de evenimentele ulterioare din cadrul bisericilor care au fost întemeiate de Sf. Pavel după moartea sa. Cu toate acestea, există indicii ale naturii fundamental iudaice ale carierei sale. S-a arătat că vindecătorii cu ajutorul credinţei erau figuri religioase familiare în Galileea: ca şi Iisus, ei erau prezicători care predicau, vindecau bolnavi şi alungau demoni. Tot ca Iisus, aceşti oameni sfinţi din Galileea aveau adesea un mare număr de discipoli femei. Alţii susţin că Iisus era probabil un fariseu din aceeaşi şcoală cu Hillel, ca şi Pavel, care susţinea că fusese fariseu înainte de convertirea la creştinism, care spunea că stătuse la picioarele Rabinului Gamaliel.[3] Cu siguranţă, învăţătura lui Iisus era în acord cu principiile de bază ale fariseilor, întrucât el credea că milostenia şi bunătatea erau cele mai importante *mitzvot*. Ca şi fariseii, el era devotat Torei şi se spune că predica o respectare mai drastică a Torei decât mulţi dintre contemporanii săi.[4] El mai predica şi o versiune a Regulii de aur a lui Hillel, când susţinea că Legea, în totalitate, se putea rezuma în maxima: „Ci toate câte voiţi să vă facă vouă oamenii, asemenea şi voi faceţi

lor".[5] În Evanghelia Sfântului Matei, Iisus rosteşte diatribe violente şi destul de needificatoare la adresa „scribilor şi fariseilor", prezentându-i ca pe nişte ipocriţi nefolositori.[6] Lăsând deoparte considerentul că aceasta reprezenta o deformare injurioasă a faptelor şi o încălcare a conduitei caritabile care trebuia să caracterizeze misiunea sa, denunţarea virulentă a fariseilor este aproape sigur lipsită de autenticitate. Luca, de pildă, face fariseilor o presă destul de bună atât în Evanghelia sa cât şi în Faptele Apostolilor, iar Pavel nu şi-ar fi declarat trecutul fariseistic, dacă fariseii ar fi fost cu adevărat duşmanii juraţi ai lui Iisus care l-au hăituit până la moarte. Atitudinea anti-semită a Evangheliei lui Matei reflectă tensiunea dintre evrei şi creştini din anii 80. Evangheliile ni-l înfăţişează adesea pe Iisus în dispută cu fariseii, dar discuţia este fie amicală fie reflectă un dezacord cu şcoala mai severă a lui Shammai.

După moartea sa, adepţii lui au hotărât că Iisus era de esenţă divină. Asta nu s-a întâmplat imediat; cum vom vedea, doctrina că Iisus fusese Dumnezeu în formă umană a fost finalizată abia în secolul 4. Dezvoltarea credinţei creştine în întrupare a fost un proces treptat şi complex. Iisus însuşi cu siguranţă n-a susţinut niciodată că este Dumnezeu. La botezul său fusese numit Fiul lui Dumnezeu de o voce din ceruri, dar aceasta a fost probabil pur şi simplu o confirmare a faptului că el era Mesia cel iubit. Nu era foarte neobişnuit să vină de sus o astfel de proclamaţie: rabinii percepeau adesea ceea ce ei numeau *bat qol* (în traducere literală „Fiica Vocii"), o formă de inspiraţie care înlocuise revelaţiile profetice mai directe.[7] Rabinul Yohannan fiul lui Zakkai auzise o astfel de *bat qol* care-i confirma misiunea atunci când Duhul Sfânt se pogorâse sub formă de foc asupra lui şi a discipolilor lui. Iisus însuşi obişnuia să-şi spună „Fiul Omului". Această titulatură a fost mult controversată, dar se pare că expresia aramaică originară (*bar nasha*) pur şi simplu scotea în evidenţă condiţia omului, slab şi muritor. Dacă este aşa, Iisus pare să se fi străduit să demonstreze că era o fiinţă omenească fragilă care într-o zi avea să sufere şi să moară.

Evangheliile ne spun că Dumnezeu îi dăduse totuşi lui Iisus anumite „puteri" divine (*dunamis*), care-i îngăduiau, chiar aşa simplu muritor cum era, să îndeplinească anumite misiuni dumnezeieşti, cum ar fi vindecarea bolnavilor şi iertarea păcatelor. De aceea, când îl vedeau pe Iisus, oamenii aveau imaginea vie a ceea ce era Dumnezeu. Odată, trei dintre discipolii săi au susţinut că au văzut asta mai limpede decât de obicei. Povestea s-a păstrat în primele trei Evanghelii şi ea avea să fie foarte importantă pentru generaţiile următoare de creştini. Ni se spune că Iisus îi luase cu el pe Petru, Iacov şi Ioan pe un munte foarte înalt, care este identificat în mod tradiţional cu Muntele Tabor din Galileea. Acolo, dinaintea lor, s-a „schimbat la faţă": „şi a strălucit faţa Lui ca soarele, iar veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina." [8] Moise şi Ilie, reprezentând Legea şi, respectiv profeţii, au apărut deodată lângă el şi cei trei au stat de vorbă. Petru era copleşit şi striga cu voce mare, neştiind ce spune, că ar trebui să construiască trei colibe acolo pentru a comemora viziunea. Un nor strălucitor, ca cel care coborâse deasupra Muntelui Sinai, a acoperit vârful muntelui şi o

bat qol a declarat: „Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultaţi-L."[9] Câteva secole mai târziu, meditând la semnificaţia acestei viziuni, creştinii greci au hotărât că „puterile" lui Dumnezeu străluciseră prin umanitatea transfigurată a lui Iisus.

Ei au observat totodată că Iisus n-a susţinut niciodată că aceste „puteri" divine sau *dynameis* erau limitate doar la persoana lui. Iar şi iar, Iisus le promisese discipolilor săi că dacă aveau „credinţă" se vor bucura şi ei de aceste „puteri". Fireşte, spunând credinţă el nu se referea la adoptarea teologiei corecte ci la cultivarea unei atitudini lăuntrice de supunere şi deschidere faţă de Dumnezeu. Dacă discipolii se deschideau în faţa lui Dumnezeu fără rezerve, ei aveau să fie în stare să facă tot ce putea face şi el. Ca şi rabinii, Iisus nu credea că Duhul se adresa doar unei elite privilegiate ci tuturor oamenilor de bunăcredinţă: anumite pasaje sugerează chiar că, asemeni unor rabini, Iisus credea că Duhul putea fi primit chiar şi de *goyimi*. Dacă discipolii săi aveau „credinţă", ei aveau să fie în stare de lucruri şi mai mari. Nu numai că vor putea ierta păcate şi alunga demoni, dar vor putea muta şi munţii din loc.[10] Vor descoperi că vieţile lor fragile şi trecătoare au fost transfigurate de „puterile" lui Dumnezeu care erau prezente şi active în lumea Împărăţiei mesianice.

După moartea sa, discipolii n-au putut să renunţe la credinţa lor că Iisus fusese într-un fel imaginea lui Dumnezeu. Foarte curând, ei au început să se roage la el. Sf. Pavel credea că puterile lui Dumnezeu trebuiau să devină accesibile şi *goyimilor* şi predica Evanghelia pe teritoriul de azi al Turciei, Macedoniei şi Greciei. El era convins că ne-evreii puteau deveni membri ai Noului Israel, chiar dacă nu respectau întru totul Legea lui Moise. Asta i-a nemulţumit pe discipolii din grupul originar, care doreau să rămână o sectă exclusiv evreiască şi care s-au despărţit de Pavel după o dispută înfierbântată. Totuşi, cei mai mulţi dintre convertiţii lui Pavel erau fie evrei din diaspora fie Cei cu Frica lui Dumnezeu, aşa că Noul Israel rămânea profund evreiesc. Pavel nu l-a numit niciodată pe Iisus „Dumnezeu". El îl numea „Fiul lui Dumnezeu" în sensul evreiesc al expresiei: cu siguranţă, el nu credea că Iisus fusese întruparea lui Dumnezeu: el poseda doar „puterile" şi „Duhul" lui Dumnezeu, care erau manifestarea acţiunii lui Dumnezeu pe pământ şi nu trebuiau identificate cu esenţa divină cea inaccesibilă. Nu este surprinzător că în lumea neiudaică noii creştini nu păstrau sentimentul acestor distincţii subtile, astfel că, în cele din urmă, un om care accentuase natura sa de om, slab, muritor, era considerat a fi de esenţă divină. Doctrina Întrupării lui Dumnezeu în Iisus i-a scandalizat întotdeauna pe evrei şi, mai târziu, musulmanii aveau s-o găsească la fel de blasfematoare. Este o doctrină dificilă, care implică anumite primejdii; creştinii au interpretat-o întotdeauna într-un mod primitiv. Cu toate acestea, acest tip de credinţă în întrupare a fost o temă destul de constantă în istoria religiei: vom vedea că până şi evreii şi musulmanii au dat naştere unor teologii proprii, izbitor de asemănătoare.

Putem vedea imboldul religios în spatele acestei divinizări uimitoare a lui Iisus, scrutând anumite evenimente aproximativ contemporane din India. Atât

în budism cât şi în hinduism existase un avânt al devoţiunii faţă de fiinţe celeste, ca Buddha însuşi sau zeii hinduşi care apăruseră în formă umană. Acest fel de devoţiune personală, cunoscut sub numele de *bhakti*, exprima ceea ce pare a fi aspiraţia umană eternă spre o religie umanizată. Era o abordare cu totul nouă şi, totuşi, în ambele credinţe, se integra în religie fără a compromite priorităţile esenţiale.

După ce murise Buddha, la sfârşitul secolului 6 ÎEC, oamenii şi-au dorit în mod firesc ceva care să le amintească de el, totuşi simţeau că o statuie era nepotrivită, căci în nirvana el nu mai „exista" în nici un fel normal. Cu toate acestea, dragostea personală pentru Buddha creştea iar nevoia de a contempla umanitatea lui luminată devenea atât de puternică încât, în secolul 1 ÎEC, au apărut primele statui la Gandhara, în nord-vestul Indiei şi la Mathura, pe Râul Jumna. Puterea şi inspiraţia insuflate de astfel de imagini le-au conferit o importanţă centrală în spiritualitatea budistă, cu toate că această devoţiune faţă de o fiinţă din afara sinelui era foarte diferită de disiciplina interioară predicată de Gautama. Toate religiile se schimbă şi se dezvoltă. Altfel, devin vetuste. Majoritatea budiştilor socoteau că *bhakti* are o valoare extraordinară şi simţeau că le reaminteşte de unele adevăruri esenţiale care erau pe cale să se piardă. Când Buddha dobândise iluminarea, să ne reamintim că fusese tentat s-o ţină pentru sine, dar compasiunea lui pentru omenirea în suferinţă îl făcuse să-şi petreacă următorii patruzeci de ani predicând Calea. Cu toate acestea, în secolul 1 ÎEC, călugării budişti închişi în mânăstirile lor, departe de lume, încercând să atingă nirvana prin ei înşişi, păreau să fi uitat acest lucru. Idealul monastic era în acelaşi timp unul copleşitor şi mulţi simţeau că este dincolo de ei. În secolul 1 EC, a apărut un nou fel de erou budist: *bodhisattva*, care urma exemplul lui Buddha, renunţând la *nirvana* personală spre a se sacrifica pentru popor. El era gata să îndure renaşterea pentru a salva oameni în suferinţă. După cum explică textele *Prajna-paramita Sutra* (Predici despre Perfecţiunea Înţelepciunii), care au fost compilate la sfârşitul secolului 1 ÎEC, *bodhisattva*

> nu doresc să-şi dobândească propria lor *nirvana* privată. Dimpotrivă, ei au cercetat lumea plină de durere a fiinţei şi, totuşi, dornici de a dobândi suprema iluminare, nu tremură în faţa naşterii-şi-morţii. Ei şi-au început misiunea spre binele omenirii, spre uşurarea omenirii, din milă pentru omenire. Au hotărât: „Vom deveni un adăpost pentru omenire, locul de odihnă al omenirii, eliberarea finală a omenirii, insule ale omenirii, lumini ale omenirii, călăuze pe căile de salvare ale omenirii." [11]

În continuare, *bodhisattva* dobândise un infinit izvor de credinţă, care-i putea ajuta pe cei mai puţin dotaţi spiritual. O persoană care se ruga la un *bodhisattva* putea renaşte într-unul din paradisurile cosmologiei budiste, unde condiţiile făceau ca iluminarea să fie mai uşor de atins.

Textele subliniază că aceste idei nu trebuiau interpretate ad-litteram. Ele n-aveau nimic de-a face cu logica obişnuită sau cu evenimentele din această

lume, fiind simple simboluri ale unui adevăr mai greu de pătruns. La începutul secolului 2 EC, Nagarjuna, filosoful care a întemeiat Şcoala Nefiinţei, folosea un paradox şi o metodă dialectică pentru a demonstra inadecvarea limbajului conceptual normal. Adevărurile absolute, susţinea el, puteau fi doar intuite prin disciplinele mentale ale meditaţiei. Chiar şi învăţăturile lui Buddha erau idei convenţionale, creaţii omeneşti care nu exprimau în mod adecvat realitatea pe care încerca el s-o transmită prin aceste învăţături. Budiştii care au adoptat această filosofie au dat naştere credinţei că tot ce trăim este o iluzie: în Occident, am putea să-i numim idealişti. Absolutul, care este esenţa interioară a tuturor lucrurilor, este un gol, o nefiinţă, care nu are nici o existenţă în sensul obişnuit. Era firesc să se identifice nefiinţa cu nirvana. Întrucât un Buddha cum era Gautama ajunsese în nirvana, rezulta că, într-un mod inefabil, el *devenise* nirvana şi era identic cu Absolutul. Astfel, oricine aspira spre nirvana aspira şi spre identitatea cu Buddhasi (Buddha în viaţă).

Nu e greu de observat că această *bhakti* (devoţiune) faţă de Buddhasi şi *bodhisattva* era asemănătoare devoţiunii creştine faţă de Iisus. În acelaşi timp, ea făcea credinţa accesibilă pentru mai mulţi oameni, cam în acelaşi mod în care Pavel dorise să facă iudaismul accesibil *goyimilor*. În acelaşi timp, devoţiunea se extinsese, în hinduism, spre Şiva şi Vişnu, două dintre cele mai importante zeităţi vedice. Din nou, devoţiunea populară s-a dovedit mai puternică decât austeritatea filosofică a *Upanişadelor*. De fapt, la hinduşi, apărea o Treime: Brahman, Şiva şi Vişnu erau trei simboluri sau aspecte ale unei singure realităţi inefabile.

Uneori ar ajuta mai mult să contemplăm misterul lui Dumnezeu sub înfăţişarea lui Şiva, zeitatea paradoxală a binelui şi răului, a fertilităţii şi ascetismului, care a fost creator şi distrugător în acelaşi timp. Potrivit legendei populare, Şiva a fost şi un mare yoghin, astfel că el le-a insuflat credincioşilor săi şi dorinţa de a transcende conceptele personale despre divinitate prin meditaţie. Vişnu era de obicei mai blând şi mai jucăuş. Îi plăcea să se arate omenirii în diferite întruchipări sau *avataruri*. Una din faimoasele sale *personae* era personajul Krişna, care se născuse într-o familie nobilă dar fusese crescut ca păstor de vite. În legenda populară sunt apreciate povestirile despre jocurile sale amoroase cu păstoriţele, povestiri care-l descriu pe Zeu ca Iubit al Sufletului. Cu toate acestea, când Vişnu i se arată Prinţului Arjuna întrupat în Krişna, în *Bhagavad-Gita*, experienţa este terifiantă:

> Văd zeii
> În trupul tău, o Zeu,
> Şi hoarde de felurite creaturi:
> Brahma, al cosmosului creator,
> pe tronul său de lotus,
> Profeţii toţi şi şerpi cereşti.[12]

Toate sunt într-un fel prezente în trupul lui Krişna: el nu are început sau sfârşit,

el umple spaţiul şi în el se află toate zeităţile posibile: „Zei urlători ai furtunii, zei ai soarelui, zei străluciţi şi zei ai ritualului." [13] El este în acelaşi timp „spiritul neobosit al omului", esenţa umanităţii.[14] Toate lucrurile grăbesc spre Krişna, aşa cum se rostogolesc râurile spre mare sau cum fluturii de noapte se năpustesc atraşi de o flacără. Tot ce poate face Arjuna la vederea acestei privelişti înspăimântătoare este să se cutremure, total dezorientat.

Răspândirea devoţiunii *bhakti* răspundea unei nevoi populare cu rădăcini adânci de a avea o relaţie personală cu absolutul. Cu un Brahma statornicit ca fiind cu totul transcendent, exista primejdia ca acesta să devină prea îndepărtat şi, la fel ca Dumnezeu din Cer, să dispară din conştiinţa umană. Evoluţia idealului de *bodhisattva* în budism şi *avatarurile* lui Vişnu par să reprezinte o altă treaptă în dezvoltarea religioasă, când oamenii susţin că Absolutul nu poate fi mai puţin decât uman. Aceste doctrine simbolice şi mituri refuză însă să accepte că Absolutul poate fi exprimat în doar *o singură* epifanie: existau numeroşi Buddha şi *bodhisattva,* iar Vişnu avea o varietate de *avataruri.* Aceste mituri exprimă în acelaşi timp un ideal pentru umanitate: ele înfăţişează omenirea iluminată sau zeificată, aşa cum era înţeles el însuşi.

Spre primul secol EC, se manifestase şi în iudaism o aspiraţie asemănătoare către imanenţa divină. Persoana lui Iisus păruse să răspundă acelei nevoi. Sf. Pavel, primul autor creştin, care a creat religia pe care o numim azi creştină, credea că Iisus înlocuise Tora ca revelaţie de sine a lui Dumnezeu omenirii.[15] Nu este uşor să înţelegi exact ce credea el. Epistolele lui Pavel erau mai curând răspunsuri întâmplătoare la întrebări concrete decât o prezentare coerentă a unei teologii închegate pe deplin. El credea cu siguranţă că Iisus fusese Mesia: cuvântul „Cristos" era o traducere a termenului ebraic *Massiach*: Cel Uns. Pavel vorbea în acelaşi timp despre omul Iisus ca şi cum ar fi fost mai mult decât o fiinţă umană obişnuită, chiar dacă, evreu fiind, Pavel nu credea că acesta fusese Dumnezeu întrupat. El folosea constant expresia „întru Hristos" pentru a descrie percepţia sa despre Iisus; creştinii trăiesc „întru Hristos"; ei au fost botezaţi întru moartea sa: Biserica este, într-un fel, trupul său.[16] Nu era un adevăr pe care Pavel îl susţinea cu argumente logice. Ca mulţi dintre evrei, el nu aprecia raţionalismul grec, pe care-l descria ca simplă „nebunie".[17] Ceea ce l-a făcut să-l descrie pe Iisus ca pe un fel de atmosferă în care „trăim şi ne mişcăm şi suntem"[18], a fost o experienţă subiectivă şi mistică. Iisus devenise izvorul experienţei religioase a lui Pavel: de aceea, vorbea despre el într-un mod în care unii din cotemporanii săi ar fi putut vorbi despre un zeu.

Când explica Pavel credinţa care-i fusese transmisă, el spunea că Iisus pătimise şi murise „pentru păcatele noastre"[19], arătând că într-o fază foarte timpurie discipolii lui Iisus, şocaţi de scandalul morţii sale, o explicaseră spunând că, într-un fel, el murise spre binele nostru. În Capitolul 9, vom vedea că în cursul secolului 17, alţi evrei vor găsi o explicaţie asemănătoare pentru sfârşitul scandalos al unui alt Mesia. Primii creştini simţeau că Iisus era, într-un chip misterios, încă viu, şi că „puterile" pe care le posedase erau acum întrupate în ei, aşa cum le promisese. Ştim din epistolele lui Pavel că primii creştini au trăit

tot felul de experienţe neobişnuite care par să fi indicat venirea unui nou gen de umanitate: unii deveniseră vindecători prin credinţă, alţii vorbeau în limbi cereşti, alţii rosteau ceea ce ei credeau a fi oracole inspirate de Dumnezeu. Serviciile religioase erau zgomotoase şi carismatice, cu totul diferite de vecernia armonioasă săvârşită azi la biserica parohială. Părea că moartea lui Iisus fusese cu adevărat de folos: ea emanase un „nou fel de viaţă" şi o „nouă creaţie" – o temă constantă în epistolele lui Pavel.[20]

N-au existat totuşi teorii amănunţite despre răstignire ca o răscumpărare a vreunui „păcat originar" al lui Adam: vom vedea că această teologie nu a apărut înainte de secolul 4 şi că ea a fost importantă numai în Occident. Pavel şi ceilalţi autori ai Noului Testament n-au încercat niciodată o explicaţie precisă şi definitivă a mântuirii percepute de ei. Totuşi, noţiunea sacrificării lui Hristos era asemănătoare idealului întruchipat de *bodhisattva*, care se năştea la vremea aceea în India. Ca şi *bodhisattva*, Hristos devenise, de fapt, un mediator între omenire şi Absolut, cu diferenţa că Hristos era *singurul* mediator şi salvarea dobândită de el nu era o aspiraţie neîmplinită spre viitor, ca aceea întruchipată de *bodhisattva*, ci un *fapt împlinit*. Pavel susţinea că sacrificiul lui Iisus fusese unic. Deşi credea că propria sa pătimire pentru alţii era benefică, Pavel arăta clar că suferinţa şi moartea lui Iisus erau de o cu totul altă factură. [21] Există aici o primejdie potenţială. Nenumăraţii Buddha şi *avatarurile* echivoce şi paradoxale, toate le reaminteau credincioşilor că realitatea supremă nu putea fi exprimată adecvat într-o singură formă, oricare ar fi fost ea. Încarnarea unică a creştinismului, sugerând că întreaga realitate nesfârşită a lui Dumnezeu se manifestase într-o singură fiinţă umană, putea duce la un gen primitiv de idolatrie.

Iisus susţinuse că „puterile" lui Dumnezeu nu erau doar pentru el. Pavel a dezvoltat această percepţie, explicând că Iisus fusese primul exemplu al unui nou tip de umanitate. Nu numai că făcuse tot ceea ce nu reuşise să realizeze vechiul Israel, dar devenise noul *adām*, noua umanitate, din care trebuiau să facă parte toate fiinţele umane, inclusiv *goyimii*. Şi aici lucrurile nu se deosebesc de credinţa budistă conform căreia, întrucât toţi Buddha deveniseră una cu Absolutul, idealul uman era împărtăşirea stării de Buddha.

În scrisoarea sa către Biserica din Filipi, Pavel citează ceea ce este îndeobşte considerat a fi un imn creştin foarte vechi şi care atinge câteva chestiuni foarte importante. El le spune convertiţilor săi că trebuie să aibă acelaşi spirit de sacrificiu ca Iisus,

> Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o ştirbire a fi El întocmai cu Dumnezeu.
>
> Ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, şi la înfăţişare aflându-Se ca un om.
>
> S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, şi încă moarte de cruce.
>
> Pentru aceea, şi Dumnezeu L-a preaînălţat şi I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume;

Ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti şi al celor pământeşti şi al celor de dedesubt.

Şi să mărturisească toată limba că Domn (*kyrios*) este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl. [23]

Imnul pare să reflecte o credinţă a primilor creştini că Iisus se bucurase de o anumită pre-existenţă „cu Dumnezeu", înainte de a deveni om „deşertându-Se pe Sine" (*kenosis*), acţiune prin care, ca un *bodhisattva*, el hotărâse să împărtăşească pătimirea condiţiei umane. Pavel era prea evreu pentru a accepta ideea unui Hristos existând ca o a doua fiinţă divină, alături de YHWH, dintru eternitate. Imnul ne arată că după preaînălţarea sa, el este tot distinct şi inferior lui Dumnezeu, care-l ridică şi-i conferă titlul de *kyrios*. Iisus nu-şi poate lua singur acest titlu, care i se dă „întru slava lui Dumnezeu-Tatăl."

Patruzeci de ani mai târziu, autorul Evangheliei Sf. Ioan (scrisă în jurul anului 100), făcea o sugestie asemănătoare. În prolog, el descria Cuvântul (*logos*) care fusese „cu Dumnezeu dintru începuturi" şi fusese instrumentul creaţiei: „Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut." [24] Autorul nu folosea cuvântul grec *logos* în acelaşi fel ca Filon: el pare să fi fost mai în acord cu iudaismul palestinian decât cu cel helenizat. În traducerile aramaice ale scripturilor ebraice, cunoscute sub numele de *targum*, care se compuneau la vremea aceea, termenul de *Memra* (cuvânt) este folosit pentru a descrie activitatea lui Dumnezeu în lume. El îndeplineşte aceeaşi funcţiune ca alţi termeni tehnici, precum „slava", „Duhul Sfânt" şi „Shekinah", care subliniau distincţia dintre prezenţa lui Dumnezeu în lume şi realitatea de necuprins a lui Dumnezeu însuşi. Ca şi Înţelepciunea divină, „Cuvântul" simboliza planul original de creaţie al lui Dumnezeu. Când Pavel şi Ioan vorbeau despre Iisus ca şi cum acesta avusese un fel de viaţă pre-existentă, ei nu sugerau că el era o a doua „persoană" divină, în sensul trinitar ulterior. Ei indicau că Iisus depăşise modurile temporale şi individuale de existenţă. Pentru că „puterea" şi „înţelepciunea" pe care le reprezenta erau activităţi care veneau de la Dumnezeu, el exprimase într-un fel „ceea ce era la început".[25]

Aceste idei erau comprehensibile într-un context strict iudaic, deşi creştinii cu orizont grec de mai târziu le vor interpreta în mod diferit. În Faptele Apostolilor, scrise abia în anul 100 EC, putem vedea că la primii creştini exista încă o concepţie cu totul iudaică despre Dumnezeu. De sărbătoarea secerişului (Rusaliile la creştini, *n.tr.*), când sute de evrei se adunaseră la Ierusalim de pretutindeni din diaspora pentru a sărbători primirea Torei pe Muntele Sinai, Sfântul Duh se pogorâse asupra însoţitorilor lui Iisus. Ei au auzit cum „din cer, fără veste, s-a făcut ca un vuiet, ca de suflare de vânt ... şi li s-au arătat, împărţite, limbi ca de foc" [26]. Sfântul Duh se manifestase în prezenţa acestor primi evrei creştini aşa cum se manifestase în prezenţa contemporanilor lor, *tannaimii*. Imediat, apostolii au zorit afară şi au început să predice mulţimilor de evrei şi celor cu frică de Dumnezeu, în „Mesopotamia, în Iudeea şi în Cappadocia, în Pont şi în Asia. În Frigia şi în Pamfilia, în Egipt şi în părţile Libiei cea de lângă

Cirene." [27] Spre uimirea lor, fiecare îi auzise pe apostoli predicând în propria limbă. Când Petru s-a ridicat spre a vorbi mulţimii, el a înfăţişat fenomenul ca fiind apogeul iudaismului. Profeţii preziseseră ziua când Dumnezeu avea să-şi reverse Duhul asupra omenirii, astfel încât chiar şi femeile şi robii „visuri vor visa şi ... vedenii vor vedea". [28] Această zi avea să deschidă Împărăţia mesianică, atunci Dumnezeu va trăi pe pământ cu poporul său. Petru n-a susţinut că Iisus din Nazaret era Dumnezeu. El era „bărbat adeverit între voi de Dumnezeu, prin puteri, prin minuni şi prin semne pe care le-a făcut prin El Dumnezeu în mijlocul vostru." După moartea crudă, Dumnezeu îl ridicase la viaţă şi îl înălţase la starea deosebit de înaltă „de-a dreapta lui Dumnezeu". Profeţii şi psalmiştii prevăzuseră cu toţi aceste evenimente; astfel, „toată Casa lui Israel" putea fi sigură că Iisus era Mesia cel îndelung aşteptat.[29] Acest discurs pare să fi fost mesajul (*kerygma*) primilor creştini.

Spre sfârşitul secolului 4, creştinismul se consolidase exact în locurile menţionate mai sus de autorul Faptelor: printre sinagogile evreieşti din diaspora care atrăseseră un mare număr de oameni cu frica lui Dumnezeu şi prozeliţi. Iudaismul reformat al lui Pavel pare să se ocupe de multe dintre dilemele acestora. Totodată, ei „vorbeau în multe limbi", lipsindu-le o voce unită şi o poziţie coerentă. Mulţi evrei din diaspora ajunseseră să considere Templul din Ierusalim, care mustea de sângele animalelor sacrificate, ca pe o instituţie primitivă şi barbară. Faptele Apostolilor păstrează acest punct de vedere în istoria lui Ştefan, un evreu elenist care se convertise la secta lui Iisus şi a fost ucis cu pietre de Sinedriu, consiliul diriguitor evreiesc, pentru blasfemie. În ultima sa cuvântare înflăcărată, Ştefan susţinuse că Templul era o insultă la adresa naturii lui Dumnezeu: „Cel Preaînalt nu locuieşte în temple făcute de mâini" [30]. Unii evrei din diaspora au adoptat iudaismul talmudic dezvoltat de rabini după distrugerea Templului; alţii au socotit că în creştinism găsesc răspunsuri la celelalte nedumeriri ale lor referitoare la statutul Torei şi la universalitatea iudaismului. Fireşte, creştinismul era atrăgător mai ales pentru cei cu frică de Dumnezeu, care puteau deveni membri cu drepturi depline ai Noului Israel fără povara de a respecta toate cele 613 *mitzvot*.

În secolul 1, creştinii au continuat să gândească la Dumnezeu şi să se roage la el ca evrei; ei discutau ca rabinii şi bisericile lor semănau cu sinagogile. Au existat dispute acide în anii 80 cu evreii, când creştinii au fost alungaţi oficial din sinagogi pentru că refuzau să respecte Tora. Am văzut că iudaismul atrăsese mulţi convertiţi în primele decenii ale secolului 1, dar, după anul 70, când evreii aveau probleme cu Imperiul Roman, poziţia lor s-a deteriorat. Trecerea celor cu frică de Dumnezeu la creştinism i-a făcut pe evrei să fie mai circumspecţi cu convertiţii şi mai puţin dornici să facă prozeliţi. Păgânii care fuseseră mai înainte atraşi de iudaism treceau acum la creştinism, dar aceştia erau mai mult sclavi şi membri ai claselor inferioare. Abia la sfârşitul secolului 2 au început să treacă la creştinism păgâni instruiţi, care erau capabili să explice noua religie unei lumi păgâne pline de suspiciuni.

În Imperiul Roman, creştinismul a fost la început considerat ca o ramură a

iudaismului, dar, când creştinii au declarat că nu mai sunt membri ai sinagogii, aceştia au fost priviţi cu dispreţ, ca o *religio* de fanatici care comisese păcatul cardinal al impietăţii, rupându-se de credinţa părinţilor. Etosul roman era foarte conservator: printre valorile sale se numărau autoritatea capului de familie şi obiceiul străbun. „Progresul" era văzut ca o reîntoarcere la epoca de aur, nu ca un marş înainte, neînfricat, spre viitor. O ruptură conştientă cu trecutul nu era văzută ca având un potenţial creator, aşa cum se întâmplă în societatea noastră, care a instituţionalizat schimbarea. Inovaţia era socotită primejdioasă şi subversivă. Romanii erau foarte bănuitori în privinţa mişcărilor de masă care răsturnau îngrădirile tradiţiei şi erau pregătiţi în permanenţă să-şi protejeze cetăţenii împotriva „şarlataniilor" religioase. Exista oricum în imperiu un spirit de nelinişte, de îngrijorare. Experienţa vieţii într-un uriaş imperiu internaţional făcuse ca vechii zei să pară mărunţi şi nepotriviţi; oamenii făcuseră cunoştinţă cu culturi care erau străine şi tulburătoare. Căutau noi soluţii spirituale. Se importau în Europa culte orientale: zeităţi ca Isis şi Semele erau venerate alături de zeii tradiţionali ai Romei, ocrotitorii statului. În secolul 1 EC, noile religii ale misterelor le ofereau iniţiaţilor mântuire şi ceea ce se susţinea a fi cunoaşterea dinăuntru a lumii viitoare. Dar nici unul dintre aceste noi elanuri religioase nu ameninţa vechea ordine. Zeităţile răsăritene nu pretindeau o convertire radicală şi o respingere a riturilor familiare. Ele erau ca nişte sfinţi noi, care aduceau o viziune nouă şi proaspătă şi sentimentul unei lumi mai mari. Puteai să intri în oricât de multe culte diferite: cu condiţia ca acestea să nu constituie o ameninţare la adresa vechilor zei şi să rămână într-o umbră rezonabilă, religiile misterelor erau tolerate şi absorbite de ordinea stabilită.

Nimeni nu aştepta de la religie să devină o provocare sau să dea un răspuns la întrebarea despre sensul vieţii. Pentru o astfel de iluminare oamenii se adresau filosofiei. În Imperiul Roman din antichitatea târzie, oamenii îi venerau pe zei pentru a le cere ajutorul la nevoie, pentru a-şi asigura binecuvântarea divină asupra statului şi pentru a avea sentimentul alinător al continuităţii cu trecutul. Religia era o chestiune de cult şi ritual, mai curând decât de idei; se baza pe emoţie, nu pe ideologie sau pe o teorie adoptată conştient. Atitudinea nu este neobişnuită nici astăzi: mulţi dintre cei care asistă la slujba religioasă în societatea noastră nu sunt interesaţi de teologie, nu doresc nimic exotic şi nu agreează ideea de schimbare. Ei consideră că ritualurile stabilite le asigură legătura cu tradiţia şi le dau un sentiment de siguranţă. Nu aşteaptă idei strălucitoare de la predică şi îi deranjează schimbările din liturghie. Cam în acelaşi fel, multor păgâni din antichitatea târzie le era dragă credinţa în zeii ancestrali, aşa cum le fusese generaţiilor de până la ei. Vechile ritualuri le dădeau un sentiment de identitate, rememorau tradiţiile locale şi apăreau ca o asigurare că lucrurile vor continua aşa cum au fost. Civilizaţia părea o realizare fragilă care nu trebuia ameninţată printr-o ignorare arogantă a zeilor tutelari de la care se aştepta asigurarea supravieţuirii sale. Zeii s-ar fi simţit ameninţaţi dacă un cult nou şi-ar fi propus să dea deoparte credinţa părinţilor lor. De aceea, în creştinism se afla ce era mai rău din ambele lumi. Îi lipseau vechimea venerabilă a iudaismului şi

ritualurile atrăgătoare ale păgânismului, pe care oricine le putea vedea şi aprecia. În acelaşi timp, el constituia o primejdie potenţială, căci creştinii susţineau că zeul lor era *singurul* Dumnezeu şi că toate celelalte zeităţi erau doar fantasme. Creştinismul i se părea biografului roman Gaius Suetonius (70-160) o mişcare iraţională şi excentrică, o *superstitio nova et prava*, care era „greşită" tocmai pentru că era „nouă"[31].

Păgânii instruiţi căutau iluminarea în filosofie, nu în religie. Sfinţii şi celebrităţile lor erau filosofi ai antichităţii, ca Platon, Pitagora şi Epictet, pe care-i considerau chiar „fii ai lui Dumnezeu". Platon, de pildă, era socotit fiu al lui Apolo. Filosofii păstraseră un respect rece pentru religie, dar o vedeau ca fiind esenţial diferită de acţiunea lor. Ei nu erau profesori conservaţi în turnuri de fildeş, ci bărbaţi care aveau o misiune, dornici să salveze sufletele contemporanilor, atrăgându-i spre disciplinele şcolilor lor. Atât Socrate cât şi Platon avuseseră o atitudine „religioasă" faţă de filosofia lor, socotind că studiile lor ştiinţifice şi metafizice le inspiraseră o viziune asupra slavei universului. De aceea, în secolul 1 EC, oameni cu inteligenţă şi cu judecată căutau în opera lor explicaţia sensului vieţii, o ideologie serioasă şi o motivaţie etică. Creştinismul părea un crez barbar. Dumnezeul creştin părea o zeitate fioroasă, primitivă, care continua să se amestece în mod iraţional în treburile omeneşti: acesta nu avea nimic comun cu Dumnezeul îndepărtat, neschimbător al unui filosof ca Aristotel. Una era să sugerezi că bărbaţi de valoarea lui Platon sau Alexandru cel Mare fuseseră fii de zeu, dar un evreu care murise de o moarte dezonorantă într-un colţ obscur al Imperiului Roman era cu totul altceva.

Platonismul a fost una dintre cele mai populare filosofii ale antichităţii târzii. Noii platonicieni ai secolelor 1 şi 2 nu erau atraşi de Platon gânditorul etic şi politic, ci de Platon misticul. Învăţăturile lui îl ajutau pe filosof să-şi descopere adevăratul sine, eliberându-şi sufletul din temniţa trupului şi lăsându-l să urce spre lumea divină. Era un sistem nobil, care folosea cosmologia ca imagine a continuităţii şi armoniei. *Unul* exista în contemplaţia senină de sine, dincolo de ravagiile provocate de timp şi de schimbare, la zenitul marelui lanţ al existenţei. Toată existenţa se trăgea din Unul, ca o consecinţă necesară a simplei sale existenţe: formele eterne emanaseră de la Unul şi ele însufleţiseră la rândul lor soarele, stelele şi luna, fiecare în sferele lor. În sfârşit, zeii, care erau văzuţi acum ca miniştri angelici ai acelui Unu, transmiteau influenţa divină lumii terestre a oamenilor. Platonicianul nu avea nevoie de poveşti barbare despre o zeitate care hotărâse brusc să creeze lumea sau care trecea peste ierarhia stabilită pentru a comunica direct cu un mic grup de fiinţe umane. El n-avea nevoie de nici o mântuire grotescă prin intermediul unui Mesia crucificat. Întrucât el era asemenea lui Dumnezeu care dăduse viaţă tuturor lucrurilor, un filosof putea accede la lumea divină prin propriile sale eforturi, în mod raţional şi ordonat.

Cum puteau creştinii să explice lumii păgâne credinţa lor? Aceasta părea să se scalde între două ape, nearătându-se a fi nici religie în sensul roman, nici filosofie. Mai mult, creştinilor le-ar fi fost greu să-şi înşire „credinţele" şi poate

nici nu erau conştienţi că dau naştere unui sistem de gândire distinct. Aici ei se asemănau cu vecinii lor păgâni. Religia lor nu avea o „teologie" coerentă, ci putea fi descrisă mai curând ca o atitudine de angajament, atent cultivată. Când îşi rosteau „crezurile", ei nu îşi exprimau consimţământul pentru un set de propuneri. Cuvântul *credere*, de pildă, pare să fi derivat din *cor dare*: a-şi da inima. Când spuneau „*credo*!" (sau *pisteno*, în greacă), afirmaţia implica mai curând o poziţie emoţională decât una intelectuală. Teodor, Episcop de Mopsuestia, Cilicia, din 392 până în 428, le explica astfel convertiţilor săi:

> Când spuneţi „mă angajez" (*pisteno*) în faţa lui Dumnezeu, arătaţi că veţi rămâne devotaţi lui, că nu vă veţi despărţi niciodată de el şi că veţi pune mai presus de orice altceva gândul de a fi şi a trăi cu el şi că vă veţi comporta potrivit poruncilor lui. [32]

Creştinii de mai târziu vor trebui să-şi prezinte credinţa într-o formă mai teoretică şi vor dobândi faţă de dezbaterea teologică o pasiune care este unică în istoria religiilor. Am văzut, de pildă, că în Iudaism nu exista o ortodoxie oficială, ideile despre Dumnezeu fiind chestiuni esenţialmente private. Primii creştini au avut probabil aceeaşi atitudine.

În cursul secolului 2, însă, unii păgâni convertiţi la creştinism au încercat să întindă o mână spre vecinii lor necredincioşi, pentru a le arăta că religia lor nu însemna distrugerea tradiţiei. Unul dintre primii apologeţi a fost Iustin din Cezarea (100-165), care a murit ca martir al credinţei. În căutarea febrilă a unui înţeles, găsim la el neliniştea spirituală a epocii. Justin n-a fost un gânditor nici profund şi nici strălucit. Înainte de a trece la creştinism, el fusese învăţăcelul unui stoic, al unui filosof peripatetician şi unui pitagoreic, dar în mod clar nu reuşise să înţeleagă ce implicau sistemele lor. Nu avea temperamentul şi inteligenţa necesare pentru filosofie, dar avea nevoie de ceva mai mult decât respectarea unui cult şi a unui ritual. Şi-a găsit soluţia în creştinism. În cele două *apologiae* (cca 150 şi 155), el susţinea despre creştini că erau pur şi simplu adepţi ai lui Platon, care susţinuse şi el că nu exista decât un singur Dumnezeu. Atât filosofii greci cât şi profeţii evrei preziseseră venirea lui Hristos – un argument care trebuie să-i fi impresionat pe păgânii din vremea sa –, căci vădeau un entuziasm renăscut pentru oracole. El mai susţinea că Iisus era întruparea *logosului* sau a raţiunii divine, pe care stoicii o văzuseră în ordinea cosmosului; *logosul* avusese un rol activ de-a lungul întregii istorii a omenirii, inspirându-i atât pe greci cât şi pe evrei. El nu explica totuşi implicaţiile acestei idei care, într-un fel, era nouă: cum putea o fiinţă umană să întrupeze *logosul*? Era *logosul* tot una cu imaginile biblice ale Cuvântului sau Înţelepciunii? Care era relaţia sa cu Unul Dumnezeu?

Alţi creştini construiau teologii mai radicale, nu de dragul speculaţiei în sine, ci pentru a alunga nelinişti profunde. În special *gnostikoi*, cei care cunosc, s-au întors de la filosofie la mitologie pentru a-şi explica sentimentul acut al despărţirii de divinitate. Miturile lor contracarau necunoaşterea lor în materie

de Dumnezeu şi divinitate, pe care ei o percepeau clar ca pe un motiv de întristare şi ruşine. Vasilide, care a predicat în Alexandria între 130 şi 160, şi contemporanul său Valentin, care a plecat din Egipt pentru a predica la Roma, s-au bucurat de un număr uriaş de adepţi, demonstrând că mulţi dintre cei care s-au convertit la creştinism se simţeau singuri, rătăciţi şi profund dezrădăcinaţi.

Gnosticii au început toţi cu o realitate imposibil de cuprins, pe care au numit-o Dumnezeire, căci era sursa fiinţei mai mici pe care o numim „Dumnezeu". Nu se putea spune absolut nimic despre această realitate, căci ea scăpa cu totul înţelegerii minţii limitate a oamenilor. După cum explica Valentin, Dumnezeirea era

> perfectă şi pre-existentă... sălăşluind în înălţimi invizibile şi de nespus: acesta este pre-începutul şi pre-ancestralul şi adâncul. Este de necuprins şi de nevăzut, eternă şi negenerată, este Linişte şi profundă Solitudine timp de eoni nesfârşiţi. Cu Ea s-a aflat gândul, care se mai numeşte Graţie şi Linişte. [33]

Oamenii au făcut întotdeauna speculaţii pe tema acestui Absolut, dar nici una din explicaţiile lor n-a fost satisfăcătoare. Este imposibil să descrii Dumnezeirea, care nu este nici „bună" nici „rea" şi care nu se poate nici măcar spune că „există". Vasilide spunea că la început nu fusese Dumnezeu ci doar Dumnezeirea care, în sens strict, era Non-existentă, pentru că nu exista în nici un fel pe care să-l putem înţelege. [34]

Dar această Non-existenţă dorise să se facă ştiută şi nu se mulţumise să rămână singură în Adânc şi Linişte. A fost o revoluţie interioară în profunzimile fiinţei sale de neimaginat din care s-au iscat o serie de emanaţii asemănătoare cu cele descrise în vechile mitologii păgâne. Prima din aceste emanaţii a fost „Dumnezeul" pe care îl ştim şi căruia ne rugăm. Dar, chiar şi „Dumnezeu" era inaccesibil pentru noi şi trebuia explicat mai mult. În consecinţă, au pornit de la Dumnezeu noi emanaţii, în perechi, fiecare dintre ele exprimând unul din atributele sale divine. „Dumnezeu" este dincolo de gen, dar, ca în *Enuma Elish*, fiecare pereche de emanaţii consta dintr-un element masculin şi unul feminin – o schemă care încerca să neutralizeze masculinitatea monoteismului mai convenţional. Fiecare nouă pereche de emanaţii era mai slabă şi mai inconsistentă pe măsură ce se îndepărta de Sursa divină. În cele din urmă, când s-au iscat treizeci astfel de emanaţii (sau eoni), procesul s-a oprit iar lumea divină, Pleroma (din gr.: care umple, *n.tr.*), deplinătatea, a fost completă. Gnosticii nu propuneau o cosmologie cu totul şocantă, căci toţi oamenii credeau că lumea e plină de asemenea eoni, demoni şi forţe spirituale. Sf. Pavel se referise la Tronuri, Dominaţii, Suveranităţi şi Forţe, în timp ce filosofii crezuseră că aceste forţe invizibile erau zeii străvechi şi făcuseră din ei intermediari între om şi cel Unul.

Fusese o catastrofă, o cădere originară pe care gnosticii o descriau în diverse moduri. Unii spuneau că Sophia (Înţelepciunea), ultima dintre emanaţii, a căzut în dizgraţie pentru că aspira la o cunoaştere interzisă a Dumnezeirii inaccesibile. Din cauza aroganţei sale nemăsurate, ea căzuse din Pleroma şi din durerea şi

întristarea ei se formase lumea materiei. Alungată şi pierdută, Sophia rătăcise prin cosmos, tânjind să se reîntoarcă la Sursa divină. Acest amalgam de idei orientale şi păgâne exprima sentimentul profund al gnosticilor că lumea noastră era într-un fel o decădere a celei celeste, născută din ignoranţă şi dezrădăcinare. Alţi gnostici spuneau că „Dumnezeu" nu crease lumea materială, căci n-ar fi putut avea nici o legătură cu această materie abjectă. Ea fusese lucrarea unuia dintre eoni, pe care-l numeau *demiourgos* sau Creatorul. El începuse să-l invidieze pe „Dumnezeu" şi aspira să se afle în centrul Pleromei. Ca atare, căzuse şi crease lumea într-un acces de sfidare. După cum explica Valentin, „făcuse cerul fără ştiinţă; formase omul neştiutor fiind de om; adusese pământul la lumină fără a înţelege pământul." [35] Dar Logosul, alt eon, venise în ajutor şi coborâse pe pământ, luând înfăţişarea fizică a lui Iisus, pentru a-i învăţa pe bărbaţi şi femei calea înapoi spre Dumnezeu. Mai târziu, acest fel de creştinism avea să fie suprimat, dar vom vedea că, după câteva secole, evrei, creştini şi musulmani se vor reîntoarce la acest gen de mitologie, considerând că ea exprima percepţia lor religioasă despre „Dumnezeu" mai exact decât teologia ortodoxă.

Niciodată aceste mituri nu s-au vrut a fi relatări literale ale creaţiei şi mântuirii; ele erau exprimări simbolice ale unui adevăr lăuntric. „Dumnezeu" şi Pleroma nu erau realităţi exterioare, „dincolo de noi"; dimpotrivă, ele se aflau în interiorul nostru:

> Renunţă la a-l mai căuta pe Dumnezeu şi creaţia şi altele asemenea. Caută-l luându-te pe tine ca punct de plecare. Află cine din lăuntrul tău face ca totul să fie al lui şi spune Dumnezeul Meu, mintea mea, gândul meu, sufletul meu, trupul meu. Află izvoarele durerii, bucuriei, iubirii, urii. Află cum se face că cineva veghează fără să vrea, iubeşte fără să vrea. Dacă cercetezi cu grijă acestea, îl vei găsi pe el în tine însuţi. [36]

Pleroma reprezenta o hartă a sufletului. Lumina divină putea fi desluşită chiar şi în această lume întunecată, dacă gnosticii ştiau unde să privească: în timpul Căderii Originare, fie a Sophiei fie a Demiurgului – căzuseră şi câteva scântei divine din Pleroma şi rămăseseră captive în materie. Gnosticul putea să găsească o scânteie divină în propriul suflet, putea să-şi dea seama de existenţa unui element divin înăuntrul său, element care avea să-l ajute să-şi găsească drumul spre casă.

Gnosticii arătau că mulţi dintre noii convertiţi la creştinism nu erau satisfăcuţi de ideea tradiţională de Dumnezeu pe care o moşteniseră de la iudaism. Ei nu percepeau lumea ca fiind „bună", ca fiind opera unei zeităţi binevoitoare. Un dualism asemănător şi o confuzie similară au marcat doctrina lui Marcion (100-165), care şi-a întemeiat propria biserică rivală la Roma şi a atras un număr uriaş de adepţi. Iisus spusese că un copac sănătos face fructe bune:[37] cum putuse un Dumnezeu bun să creeze lumea, când aceasta era plină de rele şi de suferinţă? Marcion era în acelaşi timp oripilat de scripturile iudaice, care păreau să descrie un Dumnezeu aspru, crud, care, în pasiunea sa pentru dreptate,

exterminase populaţii întregi. El hotărî că acest Dumnezeu iudaic, „dornic de război, inconsecvent în atitudini şi contradictoriu“ [38], fusese creatorul lumii. Dar Iisus dezvăluise că exista un alt Dumnezeu, care nu fusese niciodată amintit în scripturile evreilor. Acest al doilea Dumnezeu era „paşnic, blând, pur şi simplu, bun şi perfect“. [39] Era cu totul diferit de Creatorul crud, „juridic“, al lumii. Ca atare, ar trebui să ne îndepărtăm de lumea care, întrucât nu era opera sa, nu ne poate spune nimic despre această zeitate benefică, şi ar trebui să respingem şi „Vechiul“ Testament, concentrându-ne pur şi simplu asupra cărţilor Noului Testament, care păstraseră spiritul lui Iisus. Popularitatea învăţăturilor lui Marcion arăta că el dădea glas unei nelinişti comune. La un moment dat părea că e pe cale să întemeieze o altă Biserică. Pusese degetul pe ceva important din experienţa creştină; generaţii de creştini au constatat că le este greu să se raporteze într-o manieră pozitivă la lumea materială, şi sunt încă mulţi care nu ştiu ce să înţeleagă din Dumnezeul ebraic.

Teologul nord-african Tertulian (160-220) a subliniat cu toate acestea faptul că Dumnezeul „bun“ al lui Marcion avea mai multe în comun cu Dumnezeul din filosofia greacă decât cu Dumnezeu cel din Biblie. Această zeitate calmă, care nu avea de-a face cu această lume imperfectă, era mult mai aproape de Motorul Imobil descris de Aristotel decât Dumnezeul iudaic al lui Iisus Hristos. Într-adevăr, în lumea greco-romană, mulţi găseau că Dumnezeul biblic era o zeitate năroadă, feroce, nedemnă de a fi venerată. Cam în anul 178, filosoful păgân Celsus îi acuza pe creştini de a fi adoptat o viziune îngustă, provincială, asupra lui Dumnezeu. Pretenţia creştinilor la o revelaţie specială, numai pentru ei, i se părea şocantă: Dumnezeu era accesibil tuturor fiinţelor umane, cu toate acestea creştinii, adunaţi într-o mică turmă egoistă, afirmau: „Dumnezeu a abandonat chiar întreaga lume şi mişcarea cerurilor şi a întors spatele întregului pământ pentru a se apleca doar asupra noastră.“ [40] Când erau persecutaţi de autorităţile romane, creştinii erau acuzaţi de „ateism“, pentru că viziunea lor despre divinitate era o insultă gravă la adresa etosului roman. Oamenii se temeau că prin refuzul lor de a da zeilor tradiţionali ce era al zeilor, creştinii vor pune în primejdie statul şi vor răsturna ordinea cea fragilă. Creştinismul părea un crez barbar care ignora realizările civilizaţiei.

Spre sfârşitul secolului 2 totuşi, câţiva păgâni cu adevărat cultivaţi au început să se convertească la creştinism şi au fost capabili să-l adapteze pe Dumnezeul semit din Biblie la idealul greco-roman. Primul dintre aceştia a fost Clement din Alexandria (cca. 150-215), care probabil a studiat filosofia în Atena înainte de a se converti. Clement nu se îndoia că Yahve şi Dumnezeul filosofilor greci erau unul şi acelaşi: el îl numea pe Platon Moise din Attica. Cu toate acestea, atât Iisus cât şi Sf. Pavel ar fi fost surprinşi de teologia lui. Ca şi Dumnezeul lui Platon şi Aristotel, Dumnezeul lui Clement se caracteriza prin *apatheia*: era total impasibil, incapabil să sufere sau să se schimbe. Creştinii puteau participa la această viaţă divină imitând calmul şi atitudinea imperturbabilă a lui Dumnezeu. Clement a definit o regulă de viaţă care era vădit asemănătoare cu regulile amănunţite de conduită prescrise de rabini, doar că avea mai multe în

comun cu idealul stoicilor. Creştinul trebuia să imite calmul lui Dumnezeu în fiecare amănunt al vieţii sale: el trebuia să şadă corect, să vorbească liniştit, să se abţină de râsul în hohote şi chiar să râgâie delicat. Prin acest sârguincios exerciţiu de calm studiat, creştinii aveau să conştientizeze o Linişte lăuntrică imensă, care era imaginea lui Dumnezeu impregnată în propria lor fiinţă. Nu exista nici o prăpastie între Dumnezeu şi umanitate. Dacă se conformau idealului divin, creştinii aveau să descopere că aveau un Însoţitor Divin „care împarte casa noastră cu noi, stă la masă şi împarte întreaga strădanie morală a vieţii noastre". [41]

Dar Clement credea în acelaşi timp că Iisus era Dumnezeu, „Dumnezeu viu, care a suferit şi este venerat" [42]. Cel care „le-a spălat picioarele, încins cu un ştergar" fusese „Dumnezeul fără de trufie şi Domnul Universului". [43] Dacă făceau asemenea lui Iisus, creştinii puteau fi ei înşişi zeificaţi: divini, incoruptibili şi impasibili. Hristos fusese într-adevăr *logosul* divin care devenise om „ca să poţi învăţa de la un om cum să devii Dumnezeu" [44]. În Occident, Ireneu, Episcop de Lion (130-200), predicase o doctrină asemănătoare. Iisus fusese Logosul întrupat, raţiunea divină. Când devenise om, el sfinţise fiecare etapă a dezvoltării umane şi devenise un model pentru creştini. Aceştia trebuiau să-l imite cam în acelaşi fel în care un actor se credea că devine una cu personajul pe care îl întruchipează şi aveau să-şi împlinească astfel potenţialul uman.[45] Atât Clement cât şi Ireneu îl adaptau pe Dumnezeul iudaic la noţiuni caracteristice propriilor lor epoci şi culturi. Chiar dacă avea prea puţine în comun cu Dumnezeul profeţilor, care era caracterizat în principal prin patos şi vulnerabilitate, doctrina lui Clement despre *apatheia* avea să devină fundamentală în concepţia creştină despre Dumnezeu. În lumea greacă, oamenii aspirau să se ridice deasupra dezordinii de emoţii şi nestatornicie şi să dobândească un calm supraomenesc. În ciuda inerentului paradox, acest ideal a învins.

Teologia lui Clement lăsa fără răspuns întrebări cruciale. Cum putea un simplu om să fi fost Logosul sau raţiunea divină? Ce anume însemna când spuneai că Iisus fusese divin? Era Logosul tot una cu „Fiul Domnului", şi ce însemna această titulatură iudaică în lumea elenistică? Cum a putut un Dumnezeu impasibil să sufere prin Iisus? Cum puteau creştinii să creadă că acesta fusese o fiinţă divină şi, totuşi, să susţină în acelaşi timp că exista numai *un singur* Dumnezeu? În secolul 3, creştinii deveneau tot mai conştienţi de aceste întrebări. În primii ani ai secolului, la Roma, un personaj destul de obscur, pe nume Sabelius, sugerase că termenii biblici de „Tată", „Fiu" şi „Duh" se puteau compara cu măştile (*personae*) purtate de actori pentru a interpreta un rol şi a-şi face vocile auzite în public. Astfel, Dumnezeu Unul arborase diferite *personae* în relaţiile cu lumea. Sabelius a atras câţiva discipoli, dar majoritatea creştinilor n-au fost satisfăcuţi de teoria lui: ea lăsa să se înţeleagă că Dumnezeul cel impasibil suferise într-un fel atunci când jucase rolul Fiului, o idee pe care o găseau cu totul inacceptabilă. Cu toate acestea, când Paul din Samosata, Episcop al Antiohiei din 260 până până în 272, sugerase că Iisus fusese pur şi simplu un om, în care Cuvântul şi Înţelepciunea lui Dumnezeu sălăşluiseră ca

într-un templu, ideea fusese considerată la fel de neortodoxă. Teologia lui Paul a fost condamnată de un sinod în Antiohia, în anul 264, deşi acesta a reuşit să-şi păstreze scaunul cu sprijinul Reginei Zenobia a Palmyrei. Era clar că avea să fie foarte greu de găsit o cale care să împace convingerea creştină că Iisus fusese de esenţă divină cu credinţa la fel de puternică în Dumnezeu Unul.

Când Clement a părăsit Alexandria, în 202, pentru a deveni preot în slujba Episcopului de Ierusalim, locul său la şcoala de catehism a fost luat de Origene, un strălucit elev al său, care avea 20 de ani la vremea aceea. În tinereţe, Origene era ferm convins că martiriul era calea spre ceruri. Tatăl său, Leonides, murise în arenă, cu patru ani înainte, iar Origene încercase să i se alăture. Îl salvase mama sa, ascunzându-i hainele. Origene crezuse la început că viaţa creştină însemna să te întorci împotriva lumii, dar ulterior s-a dezis de această atitudine şi a creat o formă de platonism creştin. În loc să vadă o prăpastie impasibilă între Dumnezeu şi lume, peste care singura punte posibilă era martiriul, Origene a creat o teologie care sublinia continuitatea lui Dumnezeu cu lumea. Spiritualitatea lui era una a luminii, optimismului şi bucuriei. Pas cu pas, un creştin putea urca treptele fiinţei, până când ajungea la Dumnezeu, elementul lui natural şi casa lui.

Ca platonician, Origene era convins de înrudirea dintre Dumnezeu şi suflet: cunoaşterea divinităţii era ceva natural pentru umanitate. Ea putea fi „reamintită" şi trezită prin discipline speciale. Pentru a-şi adapta filosofia platonică la scripturile semite, Origene a creat o metodă simbolică de citire a Bibliei. Astfel, naşterea imaculată a lui Hristos din pântecul Mariei nu trebuia înţeleasă în primul rând ca un eveniment descris ad-litteram, ci ca naşterea Înţelepciunii divine în suflet. El a mai adoptat şi unele din ideile gnosticilor. La început, toate fiinţele din lumea spirituală îl contemplaseră pe Dumnezeu cel inefabil care li se dezvăluise în Logos, Cuvântul şi Înţelepciunea divină. Dar obosiseră de această contemplaţie perfectă şi căzuseră din lumea divină în trupuri, care le opriseră căderea. Însă nu era totul pierdut. Sufletul putea urca la Dumnezeu, într-o călătorie lungă ce continua după moarte. Treptat, el se va elibera de strânsoarea trupului şi se va ridica deasupra genului, pentru a deveni spirit pur. Prin contemplaţie (*theoria*), sufletul va avansa în cunoaşterea (*gnosis*) lui Dumnezeu, care îl va transforma până când, aşa cum credea chiar Platon, va deveni el însuşi divin. Dumnezeu era profund enigmatic şi nici un cuvânt omenesc sau concept nu-l putea exprima cu adevărat, dar sufletul avea capacitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, căci era şi el de natură divină. Contemplarea Logosului era o trăsătură naturală a oamenilor, căci toate fiinţele spirituale (*logikoi*) fuseseră la origine egale între ele. Când căzuseră, doar mintea viitoare a omului Iisus Hristos se mulţumise să rămână în lumea divină, contemplând Cuvântul lui Dumnezeu, iar propriile noastre suflete erau egale cu al lui. Credinţa în divinitatea lui Iisus-omul era doar o fază; ea trebuia să ne ajute în drumul nostru, dar avea să fie în cele din urmă depăşită, atunci când îl vom vedea pe Dumnezeu faţă în faţă.

În secolul 9, Biserica va condamna unele din ideile lui Origene, ca fiind

eretice. Nici Origene nici Clement nu credeau în ceea ce avea să devină mai târziu doctrina creştină ortodoxă, şi anume că Dumnezeu crease lumea din nimic (*ex nihilo*). Părerea lui Origene despre natura divină a lui Iisus şi mântuirea omenirii n-a fost desigur conformă cu învăţătura creştină oficială de mai târziu: el nu credea că fusesem „mântuiţi" prin moartea lui Hristos, considerând că ajunsesem la Dumnezeu prin propriile noastre forţe. Fapt e că atunci când Origene şi Clement îşi scriau şi îşi predicau platonismul creştin, *nu exista* nici o doctrină oficială. Nimeni nu ştia sigur dacă Dumnezeu crease lumea sau dacă un om a putut fi de esenţă divină. Evenimentele tumultuoase din secolele 4 şi 5 aveau să conducă la o definire a credinţei ortodoxe numai după o luptă înverşunată.

Origene este probabil cunoscut mai mult datorită auto-castrării. În Evanghelii, Iisus spunea că unii oameni se făcuseră eunuci de dragul Împărăţiei Cerurilor, iar Origene i-a luat declaraţia de bună. Castrarea era o operaţie destul de obişnuită în antichitatea târzie; Origene nu s-a năpustit asupra propriului trup cu cuţitul, iar decizia sa nu a fost inspirată nici de genul de dezgust nevrotic faţă de sexualitate, caracteristic unor teologi occidentali, ca Sf. Ieronim (342-420). Învăţatul britanic Peter Brown sugerează faptul că poate să fi fost o încercare de a-şi demonstra doctrina indeterminării condiţiei umane, pe care sufletul trebuia curând s-o depăşească. Aparent, factori imuabili, precum genul, aveau să fie lăsaţi în urmă în lungul proces al divinizării, căci în Dumnezeu nu reprezenta nici masculinul nici femininul. Într-o epocă în care pe filosof îl caracteriza barba sa lungă (un semn de înţelepciune), faţa netedă şi vocea subţire a lui Origene trebuie să fi fost o privelişte uimitoare.

Plotin (205-270) studiase în Alexandria cu bătrânul profesor al lui Origene, Ammonius Saccas, şi intrase mai apoi în armata romană, sperând că va ajunge astfel în India, unde dorea să studieze. Din păcate, expediţia a eşuat şi Plotin a fugit în Antiohia. Mai târziu, a întemeiat o prestigioasă şcoală de filosofie la Roma. Altceva nu prea ştim despre el, căci era un om extrem de reţinut, care nu vorbea niciodată despre sine şi nici măcar nu-şi sărbătorea ziua de naştere. Ca şi Celsus, Plotin socotea creştinismul ca fiind un crez foarte discutabil; cu toate acestea, el a influenţat generaţii de viitori monoteişti din toate cele trei religii. Se cuvine, deci, să dăm o prezentare mai amănunţită a viziunii sale despre Dumnezeu. Plotin a fost descris ca o cumpănă a apelor: el absorbise principalele curente ale celor 800 de ani de meditaţie greacă, pe care a transmis-o într-o formă ce a continuat să influenţeze personalităţi importante până în secolul nostru, precum T. S. Eliot şi Henri Bergson. Inspirându-se din ideile lui Platon, Plotin a dezvoltat un sistem menit să ducă la o înţelegere a sinelui. Tot astfel, el n-a fost deloc interesat să găsească o explicaţie ştiinţifică a universului sau să încerce să explice originile fizice ale vieţii. În loc să caute în afara lumii o explicaţie obiectivă, Plotin îşi îndemna discipolii să se retragă în sine şi să-şi înceapă căutările în adâncurile sufletului.

Oamenii sunt conştienţi că ceva nu e în regulă cu condiţia lor; ei se simt în conflict cu ei înşişi şi cu ceilalţi, rupţi de natura lor interioară şi dezorientaţi.

Conflictul şi lipsa de simplitate par să ne caracterizeze existenţa. Cu toate acestea, încercăm permanent să unim multitudinea fenomenelor şi să le reducem la un tot ordonat. Când privim o persoană, nu vedem un picior, un braţ, alt braţ, şi un cap, ci organizăm automat aceste elemente într-o fiinţă umană integrală. Această pornire spre unitate este fundamentală pentru felul în care funcţionează mintea noastră şi, potrivit lui Plotin, ea trebuie să reflecte şi esenţa lucrurilor în general. Pentru a găsi adevărul care se află la baza realităţii, sufletul trebuie să se remodeleze pe sine, să treacă printr-o perioadă de purificare (*katharsis*) şi să se angajeze în contemplaţie (*theoria*), după sfatul lui Platon. Va trebui să privească dincolo de cosmos, dincolo de lumea palpabilă şi chiar dincolo de limitele intelectului pentru a privi în miezul realităţii. Aceasta nu va însemna însă o ridicare spre o realitate din afara noastră, ci o coborâre în cele mai profunde ascunzişuri ale minţii. Altfel spus, va fi o ridicare spre interior.

Realitatea ultimă era o unitate primară, pe care Plotin o numea Unul. Toate lucrurile îşi datorau existenţa acestei realităţi atotputernice. Întrucât Unul este simplitatea însăşi, nu era nimic de spus despre el: nu avea calităţi distincte de esenţa sa care ar fi îngăduit o descriere obişnuită. El *era* pur şi simplu. Ca atare, Unul era fără nume: „Dacă e să gândim pozitiv despre Unul", explica Plotin, „ar fi mai mult adevăr în tăcere".[46] Nu putem nici măcar să spunem că există, căci, Fiind el însuşi, nu este „*un* lucru ci este distinct de toate lucrurile."[47] Într-adevăr, explica Plotin, el „este Totul şi Nimic; nu poate fi nici unul din lucrurile existente şi totuşi el este totul".[48] Vom vedea că această percepţie va fi o temă constantă în istoria lui Dumnezeu.

Dar, această Tăcere nu poate fi întregul adevăr, susţinea Plotin, dat fiind faptul că noi suntem capabili să ajungem la o oarecare înţelegere a divinităţii. Acest lucru ar fi imposibil, dacă Unul ar fi rămas învăluit în impenetrabila sa obscuritate. Unul trebuie să se fi depăşit pe sine, să fi trecut dincolo de Simplitatea sa, pentru a se face înţeles de către fiinţe imperfecte ca noi. Această transcendenţă divină putea fi descrisă ca „extaz", numită astfel pe bună dreptate, căci este o „ieşire din sine" din pură generozitate: „Neurmărind nimic, neposedând nimic, nelipsindu-i nimic, Unul este perfect şi, metaforic, el s-a revărsat, şi exuberanţa sa a produs noul."[49] Nu era aici nimic personal; Plotin îl vedea pe Unul ca fiind dincolo de toate categoriile umane,-inclusiv aceea a personalităţii. El se reîntorcea la mitul antic al emanaţiei, pentru a explica radiaţia a tot ce există din acest Izvor extrem de simplu, folosind un număr de analogii pentru a descrie acest proces: era ca o lumină ce străluceşte din soare sau ca o căldură care radiază dintr-un foc, şi care devine tot mai puternică, pe măsură ce te apropii de miezul lui fierbinte. Una din comparaţiile favorite ale lui Plotin era aceea a lui Unu cu punctul din centrul unui cerc, care conţinea posibilitatea tuturor cercurilor viitoare ce ar putea deriva din el. Era asemenea efectului de propagare a undelor în cercuri atunci când arunci o piatră în apă. Spre deosebire de emanaţiile dintr-un mit ca *Enuma Elish*, unde fiecare pereche de zei care se isca una din alta devenea tot mai desăvârşită şi eficientă, în schema lui Plotin

lucrurile se petreceau exact invers. Ca şi în miturile gnosticilor, cu cât se depărta mai mult de sursa sa din Unul, fiinţa devenea mai slabă.

Plotin considera primele două emanaţii care radiau din Unul ca fiind divine, căci ele ne îngăduiau să-l cunoaştem pe Dumnezeu şi să participăm la viaţa lui. Împreună cu Unul, ele formau o Triadă a divinităţii, care era în anumite feluri apropiată de soluţia creştină finală a Treimii. Mintea (*nous*), prima emanaţie, corespundea în schema lui Plotin cu domeniul ideilor la Platon: ea făcea simplismul lui Unu inteligibil, dar cunoaşterea aici era intuitivă şi imediată. Nu se dobândea în mod laborios, prin procese de cercetare şi analiză, fiind absorbită în schimb cam în acelaşi fel în care simţurile noastre absorb obiectele pe care le percep. Sufletul (*psyche*), care emană din Minte în acelaşi fel în care Mintea emană din Unul, este ceva mai departe de perfecţiune, şi în acest domeniu cunoaşterea poate fi dobândită doar discursiv, astfel că îi lipseşte simplitatea absolută şi coerenţa. Sufletul corespunde realităţii aşa cum o cunoaştem noi: tot restul existenţei psihice şi spirituale emană din Suflet, care dă lumii noastre unitate şi coerenţă, atâta câtă este. Aici trebuie iar subliniat că Plotin nu-şi imagina această trinitate a Unului, Minţii şi Sufletului ca un zeu „dincolo de noi". Divinul cuprindea existenţa în totalitatea sa. Dumnezeu era totul în toate, iar fiinţele inferioare existau doar în măsura în care participau la fiinţa absolută a lui Unu.[50]

Curgerea spre exterior a emanaţiei era oprită de o mişcare corespunzătoare de reîntoarcere la Unul. Cum ştim din activitatea propriilor noastre minţi şi din nemulţumirea noastră faţă de conflict şi multiplicitate, toate fiinţele sunt dornice de unitate; ele aspiră să se reîntoarcă la Unul. Şi aici, nu este vorba de o înălţare spre o realitate exterioară ci o coborâre interioară, în adâncurile minţii. Sufletul trebuie să-şi reamintească simplitatea pe care a uitat-o şi să se reîntoarcă la sinele său cel adevărat. Cum toate sufletele erau animate de aceeaşi Realitate, umanitatea putea fi comparată cu un cor care stă împrejurul unui dirijor. Dacă un singur corist, oricare, ar fi neatent, ar apărea disonanţa şi dezacordul, dar dacă toţi s-ar îndrepta spre dirijor şi s-ar concentra asupra lui, ar fi spre beneficiul întregii comunităţi, căci „ar cânta aşa cum trebuie şi ar fi cu adevărat cu el." [51]

Unul este strict impersonal; nu are gen şi este total indiferent faţă de noi. Tot astfel, Mintea (*nous*) este gramatical masculină, iar Sufletul (*psyche*) – feminin, ceea ce ar putea indica o dorinţă din partea lui Plotin de a păstra vechea viziune păgână asupra echilibrului sexual şi a armoniei. Spre deosebire de Dumnezeul biblic, acesta nu vine în întâmpinarea noastră pentru a ne călăuzi. El nu aspiră la noi, nu ne iubeşte, nu ni se dezvăluie. Nu are cunoştinţă de nimic dincolo de sine.[52] Cu toate acestea, sufletul omenesc era uneori înălţat în cunoaşterea extatică a lui Unul. Filosofia lui Plotin nu era un proces logic, ci o căutare spirituală:

> Noi, cei de aici, dinspre partea noastră, trebuie să lăsăm totul de-o parte şi să ne concentrăm numai asupra Acestuia, să devenim doar Acesta, debarasându-ne de toate relele; trebuie să ne grăbim să scăpăm de aici, nemulţumiţi de legăturile

> noastre pământeşti, pentru a-l îmbrăţişa pe Dumnezeu cu toată fiinţa noastră, să nu fie nici o parte din noi care nu se ataşează de Dumnezeu. Acolo putem să-l vedem pe Dumnezeu şi sinele nostru aşa cum spune cartea sfântă: sinele nostru în splendoare, umplut cu lumina Intelectului, sau, mai curând, lumina însăşi, pură, vie, aeriană, devenind – de fapt, fiind – un dumnezeu.[53]

Acest dumnezeu nu era o entitate exterioară ci sinele nostru cel mai bun. El vine „nu din cunoaştere, nici din Gândirea care descoperă fiinţele Gânditoare / în Minte sau *nous*/, ci dintr-o prezenţă /*parousia*/ care depăşeşte orice cunoaştere." [54]

Creştinismul devenea de sine stătător într-o lume în care ideile platonice predominau. De atunci încolo, când gânditorii creştini încercau să explice propriile lor trăiri religioase, ei apelau în chip firesc la viziunea neo-platoniciană a lui Plotin şi la discipolii lui păgâni de mai târziu. Noţiunea unei iluminări care era impersonală, dincolo de categoriile umane şi care era un dat natural al omenirii, era apropiată şi de idealul hindus şi budist din India, unde Plotin dorise atât de mult să studieze. Astfel, în ciuda unor deosebiri mai mult de suprafaţă, existau similitudini profunde între viziunea monoteistă şi alte viziuni asupra realităţii. Pare că atunci când fiinţele umane contemplă absolutul, ele au idei şi percepţii foarte asemănătoare. Sentimentul prezenţei, extazul şi înfricoşarea în prezenţa unei realităţi – numită nirvana, Unul, Brahma sau Dumnezeu – par să fie o stare de spirit şi o percepţie care sunt naturale şi etern căutate de fiinţele omeneşti.

Unii creştini erau hotărâţi să se împrietenească cu lumea greacă. Alţii nu doreau să aibă de-a face cu ea în nici un fel. În timpul unui val de persecuţii, în anii 170, a apărut un nou profet, pe nume Montanus, în Frigia, Turcia modernă, care susţinea că e un *avatar* divin: „Eu sunt Domnul Dumnezeu Atotputernicul, care s-a pogorât asupra unui om", striga el; „Eu sunt Tatăl, fiul şi Paracletul / Spiritul Sfânt, din gr. *Paracletos*, lit. „cel care dă tărie", *n.tr.* "/. Era însoţit de Priscilla şi Maximilla, care făceau declaraţii asemănătoare.[55] Montanismul era un crez apocaliptic înfricoşător care descria un Dumnezeu fioros. Adepţii lui nu numai că erau obligaţi să întoarcă spatele omenirii şi să trăiască în celibat, dar erau făcuţi să creadă că martiriul era singura cale sigură spre Dumnezeu. Moartea lor îngrozitoare pentru credinţă avea să grăbească venirea lui Hristos: martirii erau soldaţii lui Dumnezeu angajaţi în lupta cu forţele răului. Acest crez teribil rezona cu un extremism latent din spiritul creştin: montanismul s-a răspândit ca o molimă în Frigia, Tracia, Siria şi Galia. A fost deosebit de puternic în Africa de Nord, acolo unde oamenii erau obişnuiţi cu zei care cereau sacrificii umane. La ei, cultul lui Baal, care cerea sacrificarea primului născut, fusese suprimat de împărat abia în secolul 2. Curând, erezia l-a cuprins până şi pe Tertulian, principalul teolog al Bisericii Latine. În Răsărit, Clement şi Origene predicau o întoarcere în pace şi bucurie spre Dumnezeu, dar în Biserica Occidentală, un Dumnezeu mai înfricoşător pretindea o moarte cumplită ca o

condiţie a mântuirii. În această fază, creştinismul era o religie violentă în Europa Occidentală şi Africa de Nord, şi a existat de la început o tendinţă spre extremism şi rigoare.

În Răsărit, însă, creştinismul făcea salturi mari şi până în 235 devenise deja una dintre cele mai importante religii din Imperiul Roman. Creştinii vorbeau acum de o Biserică Mare, cu o singură regulă de credinţă, care se ferea de extremism şi excentricitate. Aceşti teologi ortodocşi condamnaseră viziunile pesimiste ale gnosticilor, marcioniţilor şi montaniştilor, alegând calea de mijloc. Creştinismul devenea un crez urban, care evita complexităţile cultelor misterelor şi ascetismul inflexibil. Noua religie era atrăgătoare şi pentru femei: scripturile sale spuneau că la Hristos nu existase nici element masculin nici feminin şi susţineau că bărbaţii trebuie să-şi iubească soţiile aşa cum îşi iubea Hristos biserica. Creştinismul conţinea toate avantajele care făcuseră cândva din iudaism o credinţă atât de atrăgătoare, fără dezavantajele circumciziei şi ale unei Legi străine. Păgânii erau deosebit de impresionaţi de sistemul de asistenţă socială pe care îl introduseseră bisericile şi de bunătatea pe care şi-o arătau creştinii între ei. În lunga sa luptă pentru a supravieţui persecuţiei din afară şi disensiunilor din interior, Biserica îşi construise şi o organizare eficientă care făcea din ea aproape un microcosmos al imperiului însuşi: era multirasială, catolică /universală, din gr. *katholikos*, *n.tr.*/ , internaţională, ecumenică şi administrată de funcţionari eficienţi.

Ca atare, devenise o forţă de stabilitate şi l-a atras pe împăratul Constantin, care a devenit el însuşi creştin, după bătălia de la Podul Milvius /lângă Roma, *n.tr.*/ din 312, şi a legalizat creştinismul în anul următor. Creştinii puteau acum să deţină proprietăţi, erau liberi să se roage şi să-şi aducă propria contribuţie la viaţa publică. Cu toate că păgânismul a continuat să înflorească timp de încă două secole, creştinismul a devenit religia de stat a imperiului şi a început să atragă noi convertiţi, care şi-au croit drum în Biserică din motive materiale. Biserica, venită pe lume ca o sectă persecutată care pleda pentru toleranţă, a început curând să pretindă ascultare faţă de propriile sale legi şi crezuri. Explicaţia pentru triumful creştinismului este neclară; cu siguranţă, el n-ar fi reuşit fără sprijinul Imperiului Roman, cu toate că, inevitabil, acesta a creat el însuşi probleme. Fiind întru totul o religie a adversităţii, creştinismul n-a strălucit niciodată în condiţii de prosperitate. Una din primele probleme care trebuiau rezolvate era doctrina lui Dumnezeu: abia adusese Constantin pacea Bisericii, că o nouă primejdie s-a ivit din chiar sânul ei şi i-a divizat pe creştini în tabere ostile.

4

Treimea: Dumnezeul creştin

ÎN JURUL ANULUI 320, bisericile din Egipt, Siria şi Asia Mică au fost cuprinse de o vehementă patimă teologică. Marinari şi călători cântau versiuni ale unor cântecele populare care proclamau că singur Tatăl era Dumnezeu adevărat, inaccesibil şi unic, iar Fiul nu era nici co-etern nici increat, căci primise viaţă şi fiinţă de la Tatăl. Auzim despre un băieş care le ţinea discursuri celor ce se îmbăiau, insistând că Fiul venise din nimic, despre un zaraf care, atunci când era întrebat despre cursul de schimb, îşi prefaţa răspunsul cu un lung discurs despre deosebirea dintre ordinea creată şi Dumnezeu cel increat, şi despre un brutar care îşi informa clientul că Tatăl era mai mare decât Fiul. Oamenii discutau despre aceste chestiuni abstracte cu acelaşi entuziasm cu care discută azi despre fotbal.[1] Controversa fusese stârnită de Arius, un presbiter charismatic şi chipeş din Alexandria, cu o voce caldă şi impresionantă şi o faţă teribil de melancolică. El a emis o provocare pe care episcopul său, Alexandru, o găsi imposibil de ignorat dar încă şi mai greu de contestat: cum putea Iisus Hristos să fi fost Dumnezeu în acelaşi fel ca şi Dumnezeu Tatăl? Arius nu nega esenţa divină a lui Hristos; el chiar îl numea pe Iisus „Dumnezeu puternic" şi „Dumnezeu întreg" [2], dar susţinea că e o blasfemie să crezi că era divin prin natură: Iisus spusese clar că Tatăl era mai mare decât el. Alexandru şi asistentul său, Athanasius, un tânăr sclipitor, au realizat imediat că nu era vorba de o simplă subtilitate teologică. Arius punea întrebări vitale despre natura lui Dumnezeu. Între timp, Arius, un propagandist iscusit, îşi pusese ideile pe muzică şi în curând mirenii dezbăteau problema tot atât de împătimit ca şi episcopii.

Controversa deveni atât de aprinsă încât Împăratul Constantin însuşi a intervenit şi a convocat un sinod, un conciliu la Nikeia, în Turcia modernă, pentru a limpezi chestiunea. Azi, numele lui Arius este sinonim cu erezia, dar când a izbucnit conflictul nu exista o poziţie ortodoxă oficială şi nu era deloc sigur de ce sau măcar dacă Arius greşea. Nu era nimic nou în afirmaţia lui: Origene, pe care ambele părţi îl preţuiau, predicase o doctrină asemănătoare. Însă climatul intelectual din Alexandria era altul decât pe vremea lui Origene şi

oamenii nu mai erau convinşi că Dumnezeul lui Platon putea fi unit cu Dumnezeul biblic. Arius, Alexandru şi Athanasius, de pildă, ajunseseră să creadă într-o doctrină care l-ar fi uimit pe orice platonician: ei considerau că Dumnezeu crease lumea din nimic (*ex nihilo*), sprijinindu-şi opinia pe scripturi. De fapt, Geneza, Cartea Facerii, nu susţinuse acest lucru. Autorul sacerdotal (P) lăsase să se înţeleagă că Dumnezeu crease lumea din haosul primordial, iar noţiunea că Dumnezeu iscase întregul univers dintr-un vid absolut era cu totul nouă. Ea era străină de gândirea greacă şi nu fusese predicată de teologi ca Origene şi Clement, care păstrau schema platonică a emanaţiei. Dar, spre secolul 4, creştinii ajunseseră să împărtăşească viziunea gnostică despre lume ca fiind inerent fragilă şi imperfectă, despărţită de Dumnezeu printr-o imensă prăpastie. Noua doctrină a creaţiei *ex nihilo* sublinia această viziune despre cosmos ca fiind esenţialmente fragil, existenţa şi viaţa sa fiind total dependente de Dumnezeu. Dumnezeu şi omenirea nu se mai înrudeau, ca în gândirea greacă. Dumnezeu iscase fiecare fiinţă dintr-o nefiinţă abisală şi, în orice moment, îşi putea retrage mâna care ne susţinea. Nu mai exista un mare lanţ al fiinţei emanând etern de la Dumnezeu; nu mai exista o lume intermediară de fiinţe spirituale care transmiteau omenirii *mana* divină. Bărbaţii şi femeile nu mai puteau urca scara fiinţei spre Dumnezeu prin propriile lor eforturi. Numai Dumnezeu, care-i extrăsese din nefiinţă întru început şi îi ţinea permanent în fiinţă, putea să le asigure salvarea veşnică.

Creştinii ştiau că Iisus Hristos îi mântuise prin moartea şi învierea sa; ei fuseseră salvaţi de la dispariţie şi, într-o zi, vor împărtăşi existenţa lui Dumnezeu, care era însăşi Fiinţa şi Viaţa. Într-un fel, Hristos le îngăduise să treacă prăpastia care îl despărţea pe Dumnezeu de omenire. Întrebarea era: cum o făcuse? De care parte a Marii Separaţii se afla? Acum nu mai exista o Pleroma, un Loc al Plenitudinii, cu intermediari şi eoni. Fie Hristos, Cuvântul, aparţinea împărăţiei divine (care era acum domeniul doar al lui Dumnezeu), fie aparţinea ordinii fragile, create. Arius şi Athanasius îl plasau fiecare de altă parte a prăpastiei: Athanasius îl aşeza în lumea divină iar Arius în ordinea creată.

Arius dorea să sublinieze diferenţa esenţială dintre Dumnezeul unic şi toate creaturile sale. Cum îi scria Episcopului Alexandru, Dumnezeu era „singurul nenăscut, singurul veşnic, singurul fără de început, singurul adevărat, singurul care are nemurirea, singurul înţelept, singurul bun, singurul puternic".[3] Arius ştia bine scripturile şi venea cu un arsenal de texte pentru a-şi susţine afirmaţia că Hristos-Cuvântul putea fi doar o creatură ca şi noi. Un pasaj cheie era descrirea Înţelepciunii divine din Pilde, care afirma explicit că Dumnezeu *crease* Înţelepciunea dintru început.[4] Acest text mai afirma că Înţelepciunea fusese instrumentul creaţiei, o idee repetată în Prologul Evangheliei după Ioan. Cuvântul fusese *cu* Dumnezeu la început:

> Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut.[5]

Logosul fusese instrumentul folosit de Dumnezeu pentru a chema la existenţă alte creaturi. El era de aceea cu totul diferit de toate celelalte fiinţe şi avea o

poziţie extrem de înaltă, dar, pentru că fusese creat de Dumnezeu, Logosul era esenţialmente diferit şi distinct de Dumnezeu însuşi.

Sf. Ioan arăta clar că Iisus era Cuvântul; el mai spunea că Logosul era Dumnezeu.[6] Însă el nu era Dumnezeu prin natură, insista Arius, ci fusese ridicat de Dumnezeu la statutul divin. El a fost deosebit de noi ceilalţi, pentru că îl crease Dumnezeu direct iar toate celelalte se creaseră prin el. Dumnezeu prevăzuse că atunci când Logosul va deveni om el îl va asculta întru totul şi, să zicem aşa, i-a conferit lui Isus divinitate în avans. Dar calitatea divină a lui Isus nu era în natura lui: ea a fost doar o răsplată sau un dar. Din nou, Arius vine cu multe texte care par să-i susţină punctul de vedere. Însuşi faptul că Iisus îl numise pe Dumnezeu „Tatăl" său presupunea o distincţie; paternitatea, prin însăşi natura sa, presupune o existenţă anterioară şi o anumită superioritate asupra fiului. Arius mai sublinia şi pasajele biblice care puneau în evidenţă umilinţa şi vulnerabilitatea lui Hristos. Arius nu intenţiona să-l denigreze pe Iisus, aşa cum susţineau duşmanii lui. El avea o noţiune înaltă despre virtutea şi supunerea lui Hristos până la moarte, care ne-a adus nouă mântuirea. Dumnezeul lui Arius era apropiat de Dumnezeul filosofilor greci, îndepărtat şi total transcendent; tot astfel, el adera şi la conceptul grec de mântuire. Stoicii, de pildă, predicaseră mereu că o fiinţă umană virtuoasă putea deveni divină; idee esenţială şi pentru viziunea platoniciană. Arius credea cu aprindere că creştinii fuseseră mântuiţi şi primiseră esenţă divină, fiind făcuţi părtaşi la natura lui Dumnezeu. Lucru ce fusese posibil numai pentru că Iisus ne arătase calea. El trăise o viaţă cu totul omenească; ascultase de Dumnezeu, chiar primind moartea pe cruce; cum spunea Sf. Pavel, tocmai *datorită* acestei ascultări până la moarte îl ridicase Dumnezeu la starea extraordinar de înaltă şi îi dăduse titlul divin de Domn (*kyrios*).[7] Dacă Iisus n-ar fi fost o fiinţă omenească, pentru noi n-ar fi nici o speranţă. Viaţa lui n-ar fi avut nici un merit dacă el ar fi fost Dumnezeu prin natura sa, n-ar fi fost nimic de imitat pentru noi. Doar contemplând viaţa lui Hristos, de fiu cu totul şi cu totul supus, puteau creştinii dobândi ei înşişi o esenţă divină. Imitându-l pe Hristos, creatura perfectă, ar deveni şi ei „de neschimbat şi de netransformat, creaturi perfecte ale lui Dumnezeu."[8]

Dar Athanasius avea o viziune mai puţin optimistă despre capacitatea omului de îndumnezeire. El vedea umanitatea ca fiind inerent fragilă: ne iscasem din nimic şi recăzusem în nimic atunci când păcătuisem. De aceea, când îşi contempla creaţia, Dumnezeu

> vedea că toată natura creată, dacă era lăsată în seama propriilor sale principii, se afla în curgere şi supusă destrămării. Pentru a împiedica aceasta şi pentru a opri universul de a se destrăma înapoi în ne-fiinţă, el a făcut toate lucrurile cu propriul său Logos veşnic şi a dăruit creaţia cu fiinţă.[9]

Doar împărtăşindu-se din Dumnezeu, prin Logosul său, omul putea să evite anihilarea, căci Dumnezeu singur era Fiinţa perfectă. Dacă Logosul însuşi ar fi o creatură vulnerabilă, el n-ar fi capabil să salveze lumea de la dispariţie. Logosul

fusese făcut carne pentru a ne da nouă viaţă. El coborâse în lumea muritoare a morţii şi stricăciunii pentru a ne împărtăşi din neclintirea şi nemurirea lui Dumnezeu. Dar, această salvare ar fi fost imposibilă dacă Logosul însuşi ar fi fost o creatură slabă, care ar fi putut el însuşi să recadă în nefiinţă. Numai cel ce crease lumea o putea salva, şi aceasta însemna că Hristos, Logosul făcut carne, trebuie să fie de aceeaşi natură cu Tatăl. După cum spunea Athanasius, Cuvântul s-a făcut om pentru ca noi să putem deveni divini. [10]

Când episcopii s-au întrunit la Nikeia, la 20 mai, 325, pentru a soluţiona criza, prea puţini ar fi fost de acord cu punctul de vedere al lui Athanasius despre Hristos. Majoritatea susţineau o poziţie de mijloc între Athanasius şi Arius. Cu toate acestea, Athanasius a reuşit să le impună delegaţilor teologia sa şi, cum împăratul le sufla în ceafă, numai Arius şi doi dintre curajoşii săi tovarăşi au refuzat să semneze Crezul său. Astfel, creaţia *ex nihilo* a devenit pentru prima oară doctrină creştină oficială. Ea susţinea că Hristos nu era o simplă creatură sau eon. Creatorul şi Salvatorul erau una.

Credem într-unul Dumnezeu,
Tatăl Atotputernic,
Făcătorul tuturor văzutelor şi nevăzutelor,
şi într-unul Domn, Iisus Hristos,
Fiul lui Dumnezeu,
singurul născut din Tatăl,
care este, din substanţa (*ousia*) Tatălui,
Dumnezeu din Dumnezeu,
lumină din lumină,
Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat,
născut iar nu făcut,
de aceeaşi substanţă (*homoousion*) cu Tatăl,
prin care toate s-au făcut,
toate care sunt în ceruri şi
toate care sunt pe pământ,
care, pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire
s-a coborât şi s-a făcut om,
a pătimit,
a înviat iar, a treia zi,
s-a înălţat la ceruri
şi va să vie
să judece vii şi morţii.
Şi credem în Spiritul Sfânt. [11]

Demonstraţia făcută în tru armonizare i-a plăcut lui Constantin, care nu înţelegea problemele teologice, dar, de fapt, la Nikeia nu a existat nici o unanimitate. După conciliu, episcopii au continuat să predice cum făcuseră şi înainte, iar criza ariană a continuat încă şaizeci de ani. Arius şi adepţii lui au contraatacat şi au reuşit să recâştige bunăvoinţa imperială. Athanasius a fost exilat de nu mai puţin de cinci ori. Era foarte greu să facă să reziste crezul lui. Mai ales

termenul de *homoousion* (în traducere literală „făcut din aceeaşi materie") era extrem de controversat, pentru că nu se potrivea cu scripturile şi avea conotaţii materialiste. Astfel, se putea spune despre două monede de aramă că sunt *homoousion*, pentru că proveneau din aceeaşi substanţă.

În continuare, crezul lui Athanasius ridica multe chestiuni importante. El afirma că Iisus era divin dar nu explica anume cum putea fi Logosul „din aceeaşi substanţă" cu Tatăl fără să fie un al doilea Dumnezeu. În anul 339, Marcellus, Episcop de Ancyra – un prieten devotat şi coleg al lui Athanasius, care îl însoţise chiar într-unul din exiluri – susţinea că Logosul nu putea fi o fiinţă divină veşnică. El era doar o calitate sau un potenţial inerent *în* Dumnezeu: aşa cum era, formula nikeiană putea fi acuzată de triteism, credinţa că existau trei dumnezei: Tatăl, Fiul şi Duhul. În loc de termenul controversat de *homoousion*, Marcellus propunea termenul de compromis *homoiousion*, de o natură asemănătoare. Natura întortocheată a acestei dezbateri a fost adesea ridiculizată, mai ales de către Gibbon, care găsea că e absurd ca unitatea creştină să fie ameninţată de un biet diftong. Este remarcabilă totuşi tenacitatea cu care creştinii şi-au păstrat sentimentul că esenţa divină a lui Hristos este esenţială, deşi era atât de greu de definit în termeni conceptuali. Ca şi Marcellus, mulţi creştini se tulburau de ameninţarea la adresa unităţii divine. Marcellus pare să fi crezut că Logosul era doar o fază pasageră; el se iscase din Dumnezeu în timpul creaţiei, se întrupase în Iisus şi, atunci când mântuirea avea să se încheie, el avea să se contopească la loc, în natura divină, astfel că Unul Dumnezeu va fi totul în toate.

În cele din urmă, Athanasius a reuşit să-i convingă pe Marcellus şi discipolii săi să-şi unească forţele cu el, deoarece aveau mai multe în comun unii cu alţii decât cu arienii. Cei care spuneau că Logosul era de *aceeaşi* natură cu Tatăl şi cei care credeau că el era de o natură *asemănătoare* cu Tatăl erau „fraţi, care înţelegeau ce înţelegem şi noi, disputa fiind doar în legătură cu terminologia." [12] Trebuia să primeze opoziţia faţă de Arius, care declara că Fiul era total distinct de Dumnezeu şi de o natură fundamental diferită. Pentru cineva din afară, aceste dispute teologice par inevitabil o pierdere de timp: nimeni n-ar putea dovedi nimic definitiv, într-un fel sau altul, iar disputa se dovedea a fi pur şi simplu generatoare de vrajbă. Însă pentru participanţi, ea nu era o dezbatere aridă, căci se referea la natura trăirii creştine. Arius, Athanasius şi Marcellus erau toţi convinşi că o dată cu Iisus apăruse în lume ceva nou, şi se zbăteau să exprime această experienţă în simboluri conceptuale, pentru a şi-o explica lor înşişi şi celorlalţi. Cuvintele puteau fi numai simbolice, pentru că realităţile pe care le numeau erau inexprimabile. Însă, din păcate, îşi făcea loc în lumea creştină o intoleranţă dogmatică care, în cele din urmă, avea să impună adoptarea simbolurilor „corecte" sau ortodoxe, ca fiind crucială şi obligatorie. Această obsesie doctrinară, unică la creştinism, putea duce uşor la o confuzie între simbolul uman şi realitatea divină. Creştinismul fusese întotdeauna o credinţă paradoxală: experienţa religioasă puternică a primilor creştini învinsese obiecţiile lor ideologice la scandalul unui Mesia răstignit. Acum, la Nikeia, Biserica optase

pentru paradoxul Întrupării, în ciuda aparentei sale incompatibilităţi cu monoteismul.

În *Viaţa lui Anton*, faimosul ascet din deşert, Athanasius a încercat să arate cum influenţa noua sa doctrină spiritualitatea creştină. Anton, cunoscut ca părinte al monahismului, dusese o viaţă extrem de austeră în deşertul egiptean. Cu toate acestea, în *Zicerile Părinţilor*, o antologie anonimă de maxime ale primilor călugări din deşert, el apare ca fiind uman şi vulnerabil, un om pe care îl chinuie urâtul, pe care îl neliniştesc problemele umane şi care dă sfaturi simple şi directe. Însă, în biografia lui, Athanasius îl prezintă într-o lumină cu totul diferită. De pildă, este transformat într-un adversar înverşunat al arianismului; el începuse să se bucure deja, anticipîndu-şi apoteoza viitoare, căci împărtăşea într-o măsură remarcabilă *apatheia* divină. De pildă, când a ieşit la lumină din catacombele în care îşi petrecuse douăzeci de ani din viaţă luptându-se cu demonii, Athanasius spune că trupul lui Anton nu arăta nici un semn de îmbătrânire. Era un creştin perfect, a cărui seninătate şi impasibilitate îl deosebeau de alţi oameni: „sufletul său era netulburat, şi astfel înfăţişarea lui exterioară era calmă."[13] Îl imitase perfect pe Hristos: aşa cum Logosul se încarnase, coborâse în lumea impură şi se luptase cu forţele răului, Anton coborâse în sălaşul demonilor. Athanasius nu menţionează nicăieri contemplaţia prin care, potrivit unor platonicieni creştini ca Origene sau Clement, se putea dobândi zeificarea şi salvarea. Nu se mai considera posibil ca simplii muritori să urce la Dumnezeu în acest fel prin propriile lor puteri naturale. În loc de asta, creştinii trebuiau să imite coborârea Cuvântului, făcut trup, în lumea materială, coruptibilă.

Dar creştinii erau tot nedumeriţi: dacă exista numai un Dumnezeu, cum putea să fie divin şi Logosul? În cele din urmă, trei teologi însemnaţi din Cappadocia, Turcia răsăriteană, au venit cu o soluţie care satisfăcea Biserica Ortodoxă Răsăriteană: Vasile (cel Mare, *n.tr.*), Episcop de Cesarea (cca. 329-79), fratele său mai tânăr, Grigore, Episcop de Nyssa (335-95) şi prietenul său Grigore din Nazianz (329-91). Cappadocienii, cum erau numiţi, erau toţi profund spirituali. Se desfătau în speculaţii şi filosofie, dar erau convinşi că numai experienţa religioasă putea oferi cheia problemei lui Dumnezeu. Instruiţi în filosofia greacă, ei erau toţi conştienţi de distincţia fundamentală dintre conţinutul faptic al adevărului şi aspectele sale mai ascunse. Primii raţionalişti greci atrăseseră atenţia asupra acestui fapt: Platon pusese filosofia (exprimată în termenii raţiunii şi, ca atare, capabilă să aducă dovezi) în contrast cu învăţătura la fel de importantă transmisă prin mitologie, care scăpa demonstraţiei ştiinţifice. Am văzut că Aristotel făcuse o distincţie similară atunci când observase că oamenii aderau la religiile misterelor nu pentru a afla (*mathein*) ceva ci pentru a simţi (*pathein*) ceva. Vasile exprima aceeaşi viziune în sens creştin atunci când făcea deosebirea dintre *dogma* şi *kerygma*. Ambele feluri de învăţătură creştină erau esenţiale pentru religie. *Kerygma* era predicarea publică a Bisericii, bazată pe scripturi. *Dogma*, însă, reprezenta semnificaţia mai adâncă a adevărului biblic, care putea să fie cuprinsă doar prin trăire religioasă şi putea fi exprimată numai în formă simbolică. Pe lângă mesajul clar al Evangheliilor, se transmisese o tradiţie secretă

şi esoterică „într-o taină" de la apostoli; aceasta fusese o „învăţătură privată şi tainică",

> pe care sfinţii noştri părinţi au păstrat-o într-o tăcere care împiedică nerăbdarea şi curiozitatea ... pentru a păstra, prin această tăcere, caracterul sacru al tainei. Neiniţiaţilor nu le este îngăduit să afle aceste lucruri: înţelesul lor nu trebuie dezvăluit în scris. [14]

În spatele simbolurilor liturgice şi al învăţăturilor clare ale lui Iisus, exista o dogmă ascunsă, care reprezenta o înţelegere mai avansată a credinţei.

Distincţia dintre adevărul esoteric şi cel exoteric va fi extrem de importantă în istoria lui Dumnezeu. Ea nu a fost limitată doar la creştinii greci, căci evreii şi musulmanii aveau să dezvolte şi ei o tradiţie esoterică. Ideea unei doctrine „ascunse" nu era de a nu fi dezvăluită oamenilor. Vasile nu vorbea despre o formă timpurie de francmasonerie. El atrăgea pur şi simplu atenţia asupra faptului că nu tot adevărul religios putea fi exprimat şi definit clar şi logic. Unele intuiţii religioase aveau o rezonanţă interioară care putea fi percepută doar individual, în timpul a ceea ce Platon numea *theoria*, contemplaţie. Întrucât întreaga religie era îndreptată spre o realitate inefabilă, care se afla dincolo de concepte şi categorii normale, limbajul nu putea decât să creeze constrângere şi confuzie. Dacă nu „vedeau" aceste adevăruri cu ochii spiritului, oamenii care nu aveau încă destulă experienţă puteau să înţeleagă greşit. Deci, pe lângă înţelesul lor literal, scripturile aveau şi o semnificaţie spirituală, care nu putea fi rostită întotdeauna. Buddha observase şi el că anumite întrebări erau „improprii" sau nepotrivite, căci se refereau la realităţi de necuprins în cuvinte. Le-ai putea descoperi doar trecând prin tehnicile introspective ale contemplaţiei: într-un anume fel, trebuia să ţi le creezi singur. Încercarea de a le descrie în cuvinte putea fi la fel de ridicolă ca o relatare verbală a unui cvartet de Beethoven. Cum spunea Vasile, aceste realităţi religioase obscure puteau fi doar sugerate prin gesturile simbolice ale liturghiei sau, încă şi mai bine, prin tăcere. [15]

Creştinismul occidental avea să devină o religie mult mai locvace şi avea să se concentreze asupra *kerygmei*: aceasta va fi una din principalele sale probleme cu Dumnezeu. Însă, în Biserica Ortodoxă Greacă, teologia bună era fie tăcută, fie detaşată. Cum spunea Grigore din Nyssa, orice concept despre Dumnezeu este doar un simulacru, o falsă asemănare, un idol, neputând să-l dezvăluie pe Dumnezeu însuşi. [16] Creştinii trebuie să fie asemenea lui Avraam care, în relatarea lui Grigore despre viaţa sa, a lăsat deoparte toate ideile despre Dumnezeu, dobândind o credinţă care era „neamestecată şi curată de orice concept".[17] În *Viaţa lui Moise*, Grigore susţinea că „adevărata viziune şi cunoaştere a ceea ce căutăm constă tocmai în a *nu* vedea, în a realiza că ţelul nostru transcende orice cunoaştere şi de el ne desparte pretutindeni întunericul imposibilităţii de a fi înţeles." [18] Nu-l putem „vedea" pe Dumnezeu cu raţiunea, dar dacă ne lăsăm învăluiţi în norul care s-a pogorât peste Muntele Sinai, îi vom *simţi* prezenţa. Vasile se întorcea la distincţia pe care Filon o făcuse între esenţa

(*ousia*) lui Dumnezeu şi activităţile sale (*energeiai*) în lume: „Îl cunoaştem pe Dumnezeul nostru numai prin acţiunile (*energeiai*) sale, dar nu presupunem că ne-am apropiat de esenţa sa." [19] Aceasta va fi nota dominantă a întregii teologii viitoare a Bisericii răsăritene.

Cappadocienii doreau în acelaşi timp să dezvolte şi noţiunea de Spirit Sfânt, care, socoteau ei, fusese tratată foarte superficial la Nikeia: versul „Şi credem în Spiritul Sfânt" părea să fi fost adăugat la crezul lui Athanasius aproape ca o reflecţie târzie. Oamenii nu pricepeau ce e cu Spiritul Sfânt. Era pur şi simplu sinonim cu Dumnezeu, sau era ceva mai mult? „Unii au conceput /Spiritul/ ca pe o activitate", scria Grigore din Nazianz, „alţii, ca pe o creatură, unii ca pe Dumnezeu iar alţii n-au fost siguri cum trebuie să-l definească".[20] Sf. Pavel spusese că Spiritul Sfânt reînnoieşte, creează şi sfinţeşte, dar acestea erau activităţi ce puteau fi săvârşite doar de Dumnezeu. Rezulta, deci, că Spiritul Sfânt, a cărui prezenţă înlăuntrul nostru se spunea că *este* salvarea noastră, trebuie să fie divin, nu o simplă creatură. Cappadocienii au folosit o formulă pe care o folosise Athanasius în disputa sa cu Arius: Dumnezeu avea o singură esenţă (*ousia*), care rămânea de neînţeles pentru noi – dar trei expresii (*hypostases*), care-l făceau cunoscut.

În loc să înceapă consideraţiile despre Dumnezeu cu *ousia* sa de neînţeles, cappadocienii începeau cu aceste *hypostases* simţite de omenire. Întrucât *ousia* lui Dumnezeu este de necuprins, noi îl putem cunoaşte doar prin acele manifestări care ni s-au revelat: Tatăl, Fiul şi Spiritul. Asta nu înseamnă însă că ei, cappadocienii, credeau în trei fiinţe divine, aşa cum şi-au imaginat unii teologi occidentali. Cuvântul *hypostasis* îi încurca pe cei care nu cunoşteau limba greacă, pentru că avea o mulţime de sensuri: unii învăţaţi latini, ca Sf. Ieronim, de pildă, credeau că *hypostasis* însemna acelaşi lucru ca şi *ousia* şi gândeau că grecii credeau în trei esenţe divine. Dar cappadocienii insistau că există o deosebire importantă între *ousia* şi *hypostasis*, de care era esenţial să se ţină seama. Astfel, *ousia* unui obiect era aceea care-l făcea ceea ce era; ea se aplica unui obiect aşa cum era în *lăuntrul* său. Pe de altă parte, hypostasis era folosit pentru a denota un obiect văzut din *afară*. Uneori, cappadocienilor le plăcea să întrebuinţeze cuvântul *prosopon* în loc de *hypostasis*. *Prosopon* însemnase iniţial „forţă", dar căpătase o serie de înţelesuri secundare: se putea referi la expresia de pe chipul unei persoane care era o descriere exterioară a stării sale de spirit; mai era folosit pentru a descrie rolul pe care cineva îl adoptase în mod conştient, sau un personaj pe care intenţiona să-l interpreteze. Ca atare, la fel ca *hypostasis*, *prosopon* însemna exprimarea exterioară a naturii interioare a cuiva, sau eul individual, aşa cum se prezenta unui privitor. Deci, când cappadocienii spuneau că Dumnezeu era o *ousia* în trei *hypostases*, ei voiau să spună că Dumnezeu, aşa cum este el în sine, este Unul: există numai o singură conştiinţă de sine divină. Dar, când îngăduie creaturilor sale să zărească ceva din sine, el este trei *prosopoi*.

Astfel, aceste *hypostases*, Tatăl, Fiul şi Spiritul, nu trebuie identificate cu Dumnezeu însuşi, căci, aşa cum explica Grigore din Nyssa, „natura divină

(*ousia*) nu poate fi numită şi rostită": „Tatăl", „Fiul" şi „Spiritul" sunt doar „termeni pe care îi folosim" pentru a vorbi despre *energeiai* prin care el ni s-a făcut cunoscut. [21] Însă, aceşti termeni au valoare simbolică, pentru că ei traduc ralitatea inefabilă în imagini pe care le putem înţelege. Oamenii l-au simţit pe Dumnezeu ca fiind transcendent (Tatăl, ascuns în lumină inaccesibilă), creator (Logosul) şi imanent (Spiritul Sfânt). Dar aceste trei *hypostases* sunt doar percepţii fugare, parţiale şi incomplete ale Naturii Divine însăşi, care este mult dincolo de asemenea imagerie şi conceptualizare. [22] De aceea, Treimea nu trebuie văzută ca un fapt literal ci ca o paradigmă ce corespunde unor fapte reale din viaţa ascunsă a lui Dumnezeu.

În scrisoarea sa *Către Alabius: căci nu sunt trei Dumnezei*, Grigore din Nyssa îşi prezenta doctrina importantă a caracterului inseparabil sau co-inerenţei celor trei persoane divine sau *hypostases*. Nu trebuie gândit despre Dumnezeu ca divizându-se în trei părţi; ar fi grotesc şi chiar blasfemator. Dumnezeu s-a exprimat în întregime şi total în fiecare dintre aceste trei manifestări atunci când a dorit să se dezvăluie omenirii. Astfel, Treimea ne dă un indiciu despre modelul „fiecărei lucrări care porneşte de la Dumnezeu spre creaţie": aşa cum arată Scriptura, ea îşi are originea în Tatăl, continuă prin Fiu şi se împlineşte în lume prin Spiritul imanent. Dar Natura Divină este la fel de prezentă în fiecare fază a lucrării. În propria noastră percepţie, putem vedea interdependenţa celor trei *hypostases*: n-am fi ştiut niciodată despre Tatăl, dacă nu ar fi existat revelaţia Fiului, şi nici nu l-am putea recunoaşte pe Fiu fără Spiritul ce sălăşluieşte înăuntrul nostru şi care ni-l face cunoscut. Spiritul însoţeşte Cuvântul divin al Tatălui, aşa cum suflarea (*pneuma* în greacă, *spiritus* în latină) însoţeşte cuvântul rostit de om. Cele trei persoane nu există una lângă alta în lumea divină. Le putem compara cu prezenţa diverselor câmpuri ale cunoaşterii din mintea unui individ: filosofia poate fi diferită de medicină, dar ea nu locuieşte într-o altă sferă a conştiinţei. Diferitele ştiinţe se întrepătrund, umplu întreaga minte şi, totuşi, rămân distincte. [23]

Dar, în cele din urmă, Treimea avea sens doar ca experienţă mistică sau spirituală: ea trebuia trăită, nu gândită, căci Dumnezeu era mult dincolo de conceptele umane. Nu era o formulare logică sau raţională ci o paradigmă imaginativă care depăşea raţiunea. Grigore din Nazianz sublinia clar acest lucru, atunci când explica despre contemplarea celor Trei în Unul, care inducea o emoţie profundă şi copleşitoare, depăşind gândirea şi claritatea intelectuală.

> Deîndată ce mă gândesc la Unul, sunt iluminat de strălucirea celor Trei; de îndată ce disting Trei sunt dus înapoi la Unul. Când mă gândesc la oricare din Trei, mă gândesc la el ca la un tot, şi ochii mei sunt plini, şi partea cea mai mare din ceea ce gândesc îmi scapă. [24]

Creştinii ortodocşi greci şi ruşi consideră în continuare contemplarea Treimii ca o experienţă religioasă însufleţitoare. Pentru mulţi creştini occidentali, însă, Treimea este pur şi simplu năucitoare. Poate din cauză că iau în considerare

doar ceea ce cappadocienii ar fi numit calităţile sale *kerygmatice*, în vreme ce pentru greci ea era un adevăr *dogmatic*, putând fi doar intuit, şi asta ca rezultat al unei trăiri religioase. Bineînţeles, din punct de vedere logic nu avea nici un sens. Într-o predică mai veche, Grigore din Nazianz explicase că însuşi caracterul de neînţeles al *dogmei* Treimii ne confruntă cu misterul absolut al lui Dumnezeu; el ne reaminteşte că nu trebuie să sperăm a-l înţelege.[25] Trebuie să ne oprească de la declaraţii facile despre un Dumnezeu care, atunci când se dezvăluie, îşi poate doar exprima natura într-un mod inefabil. Vasile ne mai avertiza să nu ne imaginăm că putem descoperi felul în care acţiona Treimea, ca să spun aşa: n-avea rost, de pildă, să încercăm a descifra cum erau cele trei *hypostases* ale Dumnezeirii în acelaşi timp identice şi distincte. Explicaţia era dincolo de cuvinte, concepte şi puterea omenească de analiză.[26]

Astfel, Treimea nu trebuie interpretată de o manieră literală; ea nu era o „teorie" complicată, ci rezultatul contemplaţiei, *theoria*. Când creştinii din Occident au început să se simtă deconcertaţi de această *dogma,* în secolul 18, şi au încercat să se debaraseze de ea, au încercat să facă din Dumnezeu ceva raţional şi inteligibil pentru Epoca Raţiunii. A fost unul din factorii care, după cum vom vedea, va duce la aşa-numita moarte a lui Dumnezeu din secolele 19 şi 20. Unul din motivele pentru care cappadocienii au creat această paradigmă ingenioasă a fost să împiedice ca Dumnezeu să devină raţional ca în filosofia greacă, aşa cum îl înţelegeau eretici precum Arius. Teologia lui Arius era puţin prea clară şi prea logică. Treimea le reamintea creştinilor că realitatea pe care o numim „Dumnezeu" nu poate fi cuprinsă de intelectul omenesc. Doctrina Întrupării, aşa cum fusese ea exprimată la Nikeia, era importantă, dar ea putea duce la o idolatrie simplistă. Oamenii ar fi putut începe să gândească despre Dumnezeu însuşi într-un mod prea omenesc: şi-l puteau chiar imagina pe „el" gândind, acţionând şi făcând planuri ca noi. De aici, mai era un pas scurt până la a-i atribui lui Dumnezeu tot felul de prejudecăţi şi la absolutiza aceste prejudecăţi. Treimea era o încercare de a corecta această tendinţă. În loc s-o vedem ca pe o declaraţie de fapte despre Dumnezeu, ar trebui poate s-o vedem ca pe un poem sau un dans teologic între ceea ce este crezut şi acceptat de simplii muritori despre „Dumnezeu" şi înţelegerea tacită că orice astfel de afirmaţie sau *kerygma* ar putea fi doar provizorie.

Este instructiv să vedem diferenţa dintre accepţia cuvântului „teorie" la greci şi la Occident. În creştinismul răsăritean, *theoria* va însemna întotdeauna contemplaţie. În Occident, „teorie" a ajuns să însemne o ipoteză raţională care trebuie demonstrată logic. A dezvolta o „teorie" despre Dumnezeu presupunea că „el" ar putea fi conţinut într-un sistem omenesc de gândire. La Nikeia fuseseră doar trei teologi latini. Majoritatea creştinilor occidentali nu se ridicau până la acest nivel al discuţiei şi, cum nu înţelegeau o parte din terminologia greacă, mulţi au fost nemulţumiţi de doctrina Treimii. Poate nu este cu totul traductibilă în alt idiom. Fiecare cultură trebuie să-şi creeze propria idee de Dumnezeu. Dacă occidentalilor li s-a părut interpretarea grecească a Treimii străină, ei ar fi trebuit să vină cu o versiune proprie.

Teologul latin care a definit Treimea pentru Biserica Latină a fost Augustin. El era în acelaşi timp un entuziast platonician şi îi era devotat lui Plotin, fiind, ca atare, mai înclinat spre această doctrină grecească decât unii din colegii săi occidentali. După cum el însuşi explica, neînţelegerea se datora adesea pur şi simplu terminologiei:

> De dragul de a descrie inefabilul, lucruri pe care am fi în stare să le exprimăm oarecum, dar în nici un caz nu le putem exprima pe deplin, prietenii noştri greci au vorbit de o esenţă şi trei substanţe, iar latinii de o esenţă sau substanţă şi trei persoane (*personae*). [27]

Pe când grecii discutau despre Dumnezeu luând în considerare cele trei *hypostases*, refuzând să analizeze esenţa sa unică, nedezvăluită, însuşi Augustin şi creştinii occidentali de după el începeau cu unitatea divină, trecând apoi la discutarea celor trei manifestări ale sale. Creştinii greci îl venerau pe Augustin, văzând în el unul din Părinţii Bisericii, dar se îndoiau de teologia sa trinitariană, care, simţeau ei, îl făcea pe Dumnezeu să apară prea raţional şi antropomorf. Abordarea lui Augustin nu era ca aceea a grecilor, metafizică, ci psihologică şi extrem de personală.

Augustin poate fi numit fondatorul spiritului occidental. Nici un alt teolog, cu excepţia sfântului Pavel, nu a avut mai multă influenţă în Occident. Îl cunoaştem mai bine decât pe oricare alt gânditor din antichitatea târzie, în mare parte datorită *Confesiunilor* sale, în care relatează cu elocinţă şi aprindere cum l-a descoperit pe Dumnezeu. Din fragedă tinereţe, Augustin s-a aflat în căutarea unei religii teiste. El îl vedea pe Dumnezeu ca fiind esenţial pentru omenire: „Tu ne-ai făcut pe noi pentru tine", îi spune el lui Dumnezeu la începutul *Confesiunilor*, „şi inimile noastre nu-şi vor găsi liniştea până când nu se vor odihni în tine!" [28] Pe când preda retorica în Cartagina, el s-a convertit la maniheism, pe care ulterior l-a abandonat, socotind ca nesatisfăcătoare cosmologia acestei forme mesopotamice de gnosticism. Pentru el, noţiunea de Întrupare era insultătoare, o pângărire a ideii de Dumnezeu, dar, pe când se afla în Italia, Ambrozie, Episcop de Milano, a reuşit să-l convingă că nu exista incompatibilitate între creştinism şi Platon şi Plotin. Augustin ezita însă să facă pasul final şi să accepte botezul. Simţea că, pentru el, creştinismul însemna celibat şi se codea să facă pasul: „Dă-mi, Doamne, castitate", obişnuia el să se roage, „dar nu încă". [29]

Convertirea lui finală a fost o întâmplare de *Sturm und Drang*, o smulgere violentă din viaţa de până atunci şi o renaştere dureroasă, caracteristică experienţei religioase occidentale. Într-o zi, pe când stătea cu prietenul său Alypius în grădina lor din Milano, lupta a atins apogeul:

> Din ascunse adâncuri, o auto-examinare profundă adunase morman toată nefericirea mea şi se instalase „în cugetul inimii mele" (Psalmul 18:15). Ea a stârnit o straşnică furtună, cu o mare revărsare de lacrimi. Pentru a da drumul

> acestor lacrimi, cu tot cu gemete, m-am ridicat de lângă Alypius (singurătatea mi se părea mai potrivită pentru a plânge) ... M-am aruncat cumva la pământ, sub un anumit smochin şi mi-am lăsat lacrimile să curgă în voie. Râuri se revărsau din ochii mei, un sacrificiu întru bunăvoirea ta (Psalmul 50:19), şi – deşi nu cu aceste cuvinte dar în acest sens – ţi-am repetat „Şi tu, Doamne, până când, până când vei fi atât de mânios?" (Psalmul 6:4). [30]

Dumnezeu n-a venit întotdeauna cu uşurinţă la noi, occidentalii. Convertirea lui Augustin arată ca o descărcare psihologică, după care convertitul cade epuizat în braţele lui Dumnezeu, cu toată patima stinsă. În timp ce zăcea, plângând la pământ, Augustin a auzit o voce de copil într-o casă din vecini, scandând cuvintele: *„Tolle, lege*: ia şi citeşte, ia şi citeşte!" Luându-le drept un oracol, Augustin a sărit în picioare, s-a întors în fugă la Alypius, prietenul său uimit şi suferind, şi i-a smuls Noul Testament din mână. L-a deschis la cuvintele Sf. Pavel către romani: „Nu în ospeţe şi în beţii, nu în desfrânări şi în fapte de ruşine, nu în ceartă şi în pizmă; Ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos şi grija de trup să nu o faceţi spre pofte." Lupta cea lungă se încheiase: „Nici n-am vrut, nici n-am avut nevoie să citesc mai departe", îşi amintea Augustin. „Imediat, o dată cu ultimele cuvinte ale acestei propoziţii, ca o lumină de eliberare de toate neliniştile mi-a invadat inima. Toate umbrele îndoielii s-au risipit."[31]

Dar, Dumnezeu putea fi şi un izvor de bucurie: nu mult după convertirea sa, Augustin s-a simţit într-o noapte înălţat la ceruri, împreună cu mama sa, Monica, la Ostia, pe fluviul Tibru. Vom discuta mai amănunţit această transă în Capitolul 7. Ca platonician, Augustin ştia că Dumnezeu se găsea în minte, iar în Cartea a X-a a *Confesiunilor*, el discuta facultatea a ceea ce el numea *Memoria*, memorie. Era ceva mult mai complex decât facultatea de a-ţi reaminti şi mai aproape de ceea ce psihologii ar numi inconştientul. Pentru Augustin, memoria reprezenta întreaga minte, atât conştientul cât şi inconştientul. Complexitatea şi diversitatea ei îl umpleau de uimire. Era un „mister care-ţi insuflă teamă", o lume abisală de imagini, prezenţe din trecutul nostru şi de nenumărate câmpii, caverne şi peşteri. [32] Prin această lume interioară foarte plină a coborât Augustin pentru a-l găsi pe Dumnezeu, care, în mod paradoxal, era atât în sine cât şi deasupra sa. Nu servea la nimic să cauţi pur şi simplu dovezi despre Dumnezeu în lumea exterioară. El putea fi descoperit numai în lumea *reală* a minţii:

> Târziu te-am îndrăgit, frumuseţe atât de veche şi atât de nouă; târziu te-am îndrăgit. Şi, vezi, erai înăuntru iar eu eram în lumea exterioară şi te căutam acolo, şi în starea mea fără dragoste m-am scufundat în acele lucruri dragi, create, pe care tu le-ai făcut. Erai cu mine şi eu nu eram cu tine. Lucrurile dragi m-au ţinut departe de tine, deşi, de n-ar fi existat în tine, ele n-ar fi existat deloc. [33]

Dumnezeu nu era aşadar o realitate obiectivă ci o prezenţă spirituală în profunzimile complicate ale sinelui. Augustin se întâlnea în această percepţie nu numai cu Platon şi Plotin, ci şi cu budiştii, hinduşii şi şamanii religiilor non-teiste. Cu toate acestea, zeitatea lui nu era una impersonală, ci Dumnezeul foarte personal

de tradiţie iudeo-creştină. Dumnezeu se coborâse până la slăbiciunea omului şi plecase în căutarea lui:

> Ai chemat şi ai strigat cu voce puternică şi m-ai scos din surzenie. Ai fost luminos şi strălucitor şi mi-ai alungat orbirea. Ai fost înmiresmat şi te-am respirat şi acum tânjesc după tine. Te-am gustat şi acum simt doar foamea şi setea de tine. M-ai atins şi ard de dorinţa de a dobândi pacea care era a ta. [34]

În general, teologii greci nu-şi introduceau experienţele personale în scrierile teologice, dar teologia lui Augustin izvora din chiar propria lui poveste, foarte personală.

Fascinaţia lui Augustin pentru minte l-a făcut să-şi dezvolte propriul său trinitarism psihologic în tratatul *De Trinitate*, scris în primii ani ai secolului 5. Întrucât Dumnezeu ne-a făcut după chipul şi asemănarea lui, ar trebui să fim capabili a discerne o treime în adâncurile minţilor noastre. În loc să înceapă cu abstracţiile metafizice şi distincţiile verbale care le plăceau grecilor, Augustin a început această explorare cu un moment al adevărului pe care l-am trăit cei mai mulţi dintre noi. Când auzim asemenea expresii ca „Dumnezeu e Lumină" sau „Dumnezeu e adevăr", simţim instinctiv un interes spiritual sporit şi simţim că „Dumnezeu" poate da sens şi valoare vieţilor noastre. Dar, după această iluminare de moment, recădem în starea noastră normală de spirit, în care suntem obsedaţi de „lucruri obişnuite şi pământeşti." [35] Chiar dacă am încerca, nu putem să prindem iarăşi clipa de inexprimabilă aspiraţie. Procesele normale de gândire nu ne pot ajuta; trebuie să ascultăm „ceea ce vrea inima să spună" prin expresii ca „El este Adevărul".[36] Dar este posibil să iubim o realitate pe care nu o cunoaştem? Augustin merge mai departe, arătând că, de vreme ce există o treime în minţile noastre care-l oglindeşte pe Dumnezeu, ca orice imagine platonică, noi tânjim după Arhetipul nostru, tiparul original după care am fost formaţi.

Dacă începem prin a considera mintea iubindu-se pe sine, găsim nu o treime ci o dualitate: iubirea şi mintea. Dar mintea nu se poate iubi pe sine decât dacă este conştientă de sine, prin ceea ce ar trebui să numim conştiinţă de sine. Anticipându-l pe Descartes, Augustin susţine că autocunoaşterea se află la temelia tuturor celorlalte certitudini. Chiar şi trăirea îndoielii ne face conştienţi de noi înşine. [37]

Aşadar, sufletul deţine trei proprietăţi: memorie, înţelegere şi voinţă, corespunzând cunoaşterii, autocunoaşterii şi iubirii. Ca cele trei persoane divine, aceste activităţi mentale sunt în esenţă una, pentru că ele nu constituie trei minţi separate, ci fiecare umple întreaga minte şi le ocupă pe celelalte două: „Îmi amintesc că posed memorie şi înţelegere şi voinţă; înţeleg că înţeleg, am voinţă şi îmi amintesc. Îmi voiesc propria voinţă şi reamintire şi înţelegere." [38] Ca şi Treimea Divină descrisă de cappadocieni, toate trei proprietăţile „constituie o singură viaţă, o singură minte, o singură esenţă." [39]

Această înţelegere a lucrărilor minţii noastre este însă numai primul pas: treimea pe care o întâlnim înăuntrul nostru nu este însuşi Dumnezeu ci o urmă

a lui Dumnezeu care ne-a făcut. Atât Athanasius cât şi Grigore din Nyssa folosiseră imaginea unei reflectări în oglindă pentru a descrie prezenţa trasfigurată a lui Dumnezeu înăuntrul sufletului omului, şi pentru a o înţelege corect trebuie să ne amintim că grecii credeau că imaginea din oglindă era reală, formată atunci când lumina din ochiul privitorului se contopea cu lumina care venea de la obiect, reflectându-se pe suprafaţa oglinzii.[40] Augustin credea că treimea din minte era şi ea o reflectare care includea prezenţa lui Dumnezeu şi era îndreptată spre el.[41] Dar, cum ajungem dincolo de această imagine, reflectată slab, ca într-o oglindă, până la Dumnezeu? Distanţa imensă dintre Dumnezeu şi om nu poate fi traversată doar prin efort omenesc. Numai pentru că Dumnezeu a venit în întâmpinarea noastră, în persoana Cuvântului întrupat, suntem noi capabili să refacem imaginea lui Dumnezeu dinăuntrul nostru, care a fost degradată şi desfigurată de păcat. Ne deschidem acţiunii divine, care ne va transforma printr-o disciplină întreită, pe care Augustin o numeşte treimea credinţei: *retineo* (păstrarea adevărurilor întrupării în minţile noastre), *contemplatio* (contemplarea lor) şi *dilectio* (încântarea de ele). Treptat, cultivând un simţ continuu al prezenţei lui Dumnezeu în minţile noastre în acest fel, se va dezvălui Treimea.[42] Această cunoaştere nu era doar o achiziţie cerebrală de informaţii, ci o disciplină creatoare, care trebuia să ne transforme dinăuntrul nostru, prin dezvăluirea unei dimensiuni divine în profunzimile eului.

Au fost acestea vremuri întunecate şi teribile în lumea occidentală. Triburile barbare năvăleau în Europa şi distrugeau Imperiul Roman: prăbuşirea civilizaţiei din Vest a afectat inevitabil spiritualitatea creştină de aici. Ambrozie, marele mentor al lui Augustin, predica o credinţă care era, în esenţă, defensivă: *integritas* (integritate) era cea mai importantă virtute a sa. Biserica trebuia să-şi păstreze doctrinele intacte şi, la fel ca trupul curat al Fecioarei Maria, trebuia să rămână neatinsă de doctrinele false ale barbarilor (dintre care mulţi se convertiseră la arianism). Opera de mai târziu a lui Augustin a fost marcată de o tristeţe profundă: căderea Romei i-a influenţat doctrina despre Păcatul Originar, care avea să devină esenţială în viziunea occidentalilor despre lume. Augustin credea că Dumnezeu condamnase umanitatea la damnare eternă, pur şi simplu din cauza singurului păcat al lui Adam. Vina moştenită a trecut asupra tuturor urmaşilor lui prin actul sexual, care era pângărit de ceea ce Augustin numea „concupiscenţă". Concupiscenţa era dorinţa iraţională de a găsi plăcere în simple creaturi în loc să te bucuri de Dumezeu; ea se simţea cel mai acut în timpul actului sexual, când raţionalitatea noastră este cu totul întunecată de pasiune şi emoţie, când Dumnezeu este cu totul uitat şi creaturile se încântă cu nerşinare una de alta. Această imagine a raţiunii târâtă în jos de haosul senzaţiilor şi pasiunilor nelegiuite era tulburător de asemănătoare cu Roma, sursă de raţionalitate, lege şi ordine în Occident, dusă la degradare de triburile barbare. Prin extensie, doctrina dură a lui Augustin oferă tabloul înfricoşător al unui Dumnezeu implacabil:

> Alungat /din Paradis/ după păcatul său, Adam a atras şi asupra urmaşilor săi

> pedeapsa morţii şi a damnării, acei urmaşi pe care,păcătuind, îi corupsese în el însuşi, ca într-o rădăcină; astfel că, toată progenitura născută (prin concupiscenţă carnală, prin care şi-a atras pedeapsa meritată pentru neascultarea lui) din el şi soţia lui – care a fost cauza păcatului lui şi i-a împărtăşit damnarea – avea să poarte prin secole povara Păcatului Originar, prin care progenitura însăşi va fi târâtă prin greşeli şi dureri, până la chinul final şi fără de sfârşit dat de îngerii răzvrătiţi... Deci, aşa stătea materia; masa blestemată a umanităţii zăcea prostrată, nu, se bălăcea în rău, cădea cu capul înainte, din ticăloşie în ticăloşie; şi se adăuga tagmei îngerilor care păcătuiseră, ispăşea cea mai dreaptă pedeapsă pentru trădarea şi sacrilegiul său.[43]

Nici evreii, nici creştinii greci ortodocşi nu vedeau căderea lui Adam într-o asemenea lumină catastrofală; nici musulmanii de mai târziu n-au adoptat o teologie atât de întunecată a Păcatului Originar. Unică doar în Occident, doctrina compune portretul unui Dumnezeu aspru, sugerat anterior de Tertulian.

Augustin ne-a lăsat o moştenire grea. O religie care îi învaţă pe bărbaţi şi femei să-şi vadă umanitatea ca fiind pe veci murdărită îi poate înstrăina de ei înşişi. Nicăieri nu este mai evidentă această alienare ca în denigrarea sexualităţii în general şi a femeilor, în special. Chiar dacă iniţial creştinismul avusese o atitudine destul de pozitivă faţă de femei, în vremea lui Augustin ea dădea deja naştere unei tendinţe misogine în Vest. Scrisorile lui Ieronim abundă de dispreţ faţă de tot ce este femeiesc, dispreţ care uneori frizează nebunia. Tertulian înfierase femeia ca fiind ispita răului, o veşnică primejdie pentru omenire:

> Nu ştiţi că în fiecare din voi zace o Evă? Sentinţa lui Dumnezeu împotriva sexului vostru durează până în ziua de azi: vina trebuie să existe şi ea. *Voi* sunteţi uşa prin care pătrunde diavolul; *voi* sunteţi cele ce rup pecetea de pe pomul oprit; *voi* sunteţi cele care l-aţi convins pe cel pe care diavolul n-a îndrăznit să-l atace. *Voi* l-aţi distrus cu atâta nepăsare pe bărbat, chipul lui Dumnezeu. Din pricina abandonului *vostru*, însuşi Fiul lui Dumnezeu a trebuit să moară. [44]

Augustin era de acord: „Ce contează", scria el unui prieten, „dacă sălăşluieşte într-o soţie sau într-o mamă, tot Eva, ademenitoarea, este cea de care trebuie să ne temem în orice femeie". [45] De fapt, Augustin se miră sincer că Dumnezeu a trebuit să facă sexul femeiesc: la urma urmelor, „dacă Adam avea nevoie de o însoţire bună şi de conversaţie, ar fi fost mult mai bine să existe doi bărbaţi împreună, ca prieteni, nu un bărbat şi o femeie" [46]. Singura funcţie a femeii era să aducă pe lume copii, care transmiteau contaminarea Păcatului Originar generaţiei următoare, ca pe o boală venerică. O religie care se uită chiorâş la jumătare din rasa umană şi care socoteşte fiecare mişcare involuntară a minţii, inimii şi trupului ca fiind un simptom al unei concupiscenţe fatale nu poate decât să-i înstrăineze pe bărbaţi şi femei de condiţia lor. Creştinismul occidental nu şi-a revenit niciodată din acest misoginism nevrotic, care se poate vedea încă în reacţia exagerată la simpla noţiune de a accepta femei în preoţie. În timp ce femeile din Răsărit împărţeau povara inferiorităţii, purtată de toate femeile din

Oikumene la vremea respectivă, surorile lor din Occident mai purtau şi stigmatul unei sexualităţi păcătoase şi demne de dispreţ, care le făcea să fie ostracizate cu ură şi spaimă.

Lucrul este de două ori ironic, pentru că ideea că Dumnezeu luase trup şi împărţise cu noi starea de om trebuia să-i fi încurajat pe creştini să preţuiască trupul. Dezbaterile despre această credinţă dificilă continuaseră. De-a lungul secolelor 4 şi 5, „eretici" ca Apolinarius, Nestorius şi Eutichios puneau întrebări foarte grele. Cum putuse divinitatea lui Hristos să se împace cu starea lui de om? Sigur Maria nu a fost mama lui Dumnezeu, ci mama omului Iisus? Cum putuse Dumnezeu să fie un prunc neajutorat? N-ar fi fost mai corect de spus că el sălăşluise cu Hristos într-o intimitate aparte, ca într-un templu? În ciuda neconcordanţelor evidente, ortodocşii au rămas la argumentele lor. Ciril, Episcop de Alexandria, a reafirmat credinţa lui Athanasius: Dumnezeu coborâse într-adevăr atât de adânc în lumea noastră păcătoasă şi coruptă încât cunoscuse chiar moartea şi părăsirea. Această credinţă părea imposibil de armonizat cu convingerea la fel de fermă că Dumnezeu era total impasibil, incapabil de suferinţă sau schimbare. Dumnezeul îndepărtat al grecilor, caracterizat mai ales prin *apatheia* divină, părea o zeitate cu totul diferită de Dumnezeul care se spunea că s-a întrupat în Iisus Hristos. Ortodocşii credeau că „ereticii", care vedeau o insultă gravă în ideea unui Dumnezeu neajutorat şi capabil de suferinţă, voiau să golească divinitatea de caracterul său tainic şi miraculos. Paradoxul Întrupării părea un antidot la Dumnezeul elen, cel care nu făcea nimic pentru a ne scoate din starea de indiferenţă şi care era atât de raţional.

În anul 529, Împăratul Iustinian a închis vechea şcoală de filosofie din Atena, ultimul bastion al păgânismului intelectual: ultimul său mare maestru fusese Proclus (412-485), un discipol înflăcărat al lui Plotin. Filosofia păgână intra în ilegalitate şi părea învinsă de noua religie a creştinismului. Dar, patru ani mai târziu, au apărut patru tratate mistice care se spunea că au fost scrise de Denis (Dionysius)* Areopagitul, primul atenian convertit de Sf. Pavel. De fapt, ele au fost scrise de un creştin grec din secolul 6, care şi-a păstrat anonimatul. Pseudonimul avea totuşi o putere simbolică, mai importantă decât identitatea autorului: Pseudo-Denis a reuşit să boteze concepţiile neoplatonismului şi să-l unească pe Dumnezeul grecilor cu Dumnezeul semit din Biblie.

Denis a fost şi urmaşul Părinţilor cappadocieni. Ca şi Vasile, el a luat foarte în serios distincţia dintre *kerygma* şi *dogma*. Într-una din scrisori, el afirma că existau două tradiţii teologice, ambele venind de la apostoli. Evanghelia kerygmatică era clară şi putea fi cunoscută; evanghelia dogmatică era închisă şi mistică. Dar ele erau interdependente şi esenţiale pentru credinţa creştină. Una era „simbolică şi presupunea iniţiere", cealaltă „filosofică şi capabilă de dovezi – şi inefabilul este întreţesut cu ceea ce poate fi rostit."[47] *Kerygma* convinge şi îndeamnă prin adevărul său clar, manifest, dar tradiţia închisă sau ascunsă a

*) Dionysius Areopagitul, considerat în sec. 2 a fi fost primul episcop al Atenei, a fost identificat în sec. 9 cu Sf. Denis al Franţei. *(n.tr.)*

dogmei e o taină care necesită iniţiere: „ea îl aduce şi îl înstăpâneşte pe Dumnezeu în suflet prin iniţieri care nu ne învaţă nimic“ [48], insista Denis, în cuvinte care ni-l amintesc pe Aristotel. Exista un adevăr religios care nu putea fi transmis în mod adecvat prin cuvinte, logică sau discurs raţional. Acesta se exprima simbolic, prin limbajul şi gesturile liturghiei sau prin doctrine care erau „văluri sacre“ ce ascundeau privirii înţelesul inefabil dar, în acelaşi timp, îl adaptau pe Dumnezeu cel cu totul misterios la limitările naturii umane şi exprimau Realitatea în termeni ce puteau fi percepuţi măcar emoţional dacă nu conceptual.[49]

Înţelesul ascuns sau esoteric nu se adresa doar unei elite privilegiate, ci tuturor creştinilor. Denis nu susţinea o disciplină complexă, potrivită doar pentru călugări şi asceţi. Liturghia, la care luau parte toţi credincioşii, era calea principală spre Dumnezeu şi domina teologia lui. Raţiunea pentru care aceste adevăruri erau ascunse în spatele unui văl protector nu era de a-i ţine la distanţă pe bărbaţii şi femeile de bună credinţă, ci de a-i ridica pe toţi creştinii deasupra percepţiilor senzoriale şi conceptelor până la realitatea inexprimabilă a lui Dumnezeu însuşi. Umilinţa care-i inspirase pe cappadocieni să susţină că orice teologie trebuia să fie *apofatică* (misticismul negativ, *n.tr.*) a devenit pentru Denis o metodă îndrăzneaţă de a ajunge la inexprimabilul Dumnezeu.

De fapt, lui Denis nu-i plăcea deloc să folosească cuvântul „Dumnezeu“ – probabil pentru că acesta dobândise conotaţii atât de nepotrivite şi antropomorfe. Prefera termenul lui Proclus de *teurgie*, care era în primul rând liturgic: *teurgia*, în lumea păgână, fusese o absorbţie a *manei* divine prin sacrificiu şi profeţie. Denis aplica termenul la invocarea lui Dumnezeu care, înţeleasă cum se cuvine, putea degaja şi ea acele *energeiai* divine inerente simbolurilor dezvăluite. El era de acord cu cappadocienii că toate cuvintele şi conceptele noastre despre Dumnezeu erau inadecvate şi nu trebuiau luate ca o descriere precisă a unei realităţi care depăşeşte înţelegerea noastră. Însuşi cuvântul „Dumnezeu“ era impropriu, căci Dumnezeu era „deasupra lui Dumnezeu“, „un mister dincolo de fiinţă“. [50] Creştinii trebuie să înţeleagă că Dumnezeu nu este Fiinţa Supremă, cea mai înaltă fiinţă din toate, conducând o ierarhie de fiinţe mai mărunte. Lucrurile şi oamenii nu sunt opuse lui Dumnezeu ca o realitate separată sau o fiinţă alternativă, care poate fi obiectul cunoaşterii. Dumnezeu nu este din rândul lucrurilor care există şi este cu totul diferit de orice altceva din experienţa noastră. De fapt, e mai corect să-l numim pe Dumnezeu „Nimic“: n-ar trebui nici măcar să-l numim Treime, pentru că el „nu este nici unitate, nici treime în sensul în care le cunoaştem noi.“ [51] El este deasupra tuturor numelor, aşa cum este deasupra oricărei fiinţe. [52] Totuşi, ne putem folosi incapacitatea de a vorbi despre Dumnezeu ca pe o metodă de a dobândi unirea cu el, care nu este altceva decât o „zeificare“ (*theosis*) a propriei noastre naturi. Dumnezeu ne-a dezvăluit câteva din Numele lui în scripturi, „Tatăl“, „Fiul“ şi „Spiritul“, totuşi scopul acestei dezvăluiri n-a fost să dea informaţii *despre* el, ci să-i atragă spre el pe bărbaţi şi femei şi să le îngăduie să se împărtăşească din natura lui divină.

În fiecare capitol din tratatul său *Numele Divine*, Denis începe cu un adevăr

kerygmatic, dezvăluit de Dumnezeu: bunătatea lui, înţelepciunea, paternitatea şi aşa mai departe. Apoi, ne arată că, deşi Dumnezeu a dezvăluit câte ceva din sine în aceste titluri, el nu se dezvăluie pe sine prin ele. Dacă vrem cu adevărat să-l înţelegem pe Dumnezeu, trebuie să continuăm prin a nega acele atribute şi nume. Astfel, trebuie să spunem că el este atât „Dumnezeu" cât şi „nu-Dumnezeu", „bun" şi apoi să mergem mai departe şi să spunem că el este „nu-bun". Şocul acestui paradox, un proces care cuprinde atât cunoaşterea cât şi necunoaşterea, ne va ridica deasupra lumii ideilor pământeşti spre însăşi realitatea inexprimabilă. Astfel, începem prin a spune că:

> despre el, există înţelegere, raţiune, cunoaştere, contact, percepţie, imaginaţie, nume şi multe alte lucruri. Dar el nu este înţeles, nimic nu poate fi spus despre el, nu poate fi numit. El nu este dintre lucrurile care sunt.[53]

Citirea Scripturilor nu este un proces de descoperire a unor fapte despre Dumnezeu; ca atare, trebuie să fie o disciplină paradoxală care transformă *kerygma* în *dogmă*. Această metodă este o *teurgie*, o absorbţie a puterii divine care ne îngăduie să ne ridicăm la Dumnezeu însuşi şi, aşa cum au predicat platonicienii întotdeauna, să devenim noi înşine divini. Este o metodă de a ne opri să gândim! „Trebuie să lăsăm în urmă toate concepţiile noastre despre divinitate. Să comandăm o încetare a activităţilor minţilor noastre."[54] Trebuie să lăsăm în urmă chiar şi negaţiile noastre referitoare la atributele lui Dumnezeu. Atunci şi numai atunci vom dobândi o unire extatică cu Dumnezeu.

Când vorbeşte despre extaz, Denis nu se referă la o stare de spirit aparte sau la o formă alternativă de conştiinţă, dobândită printr-o disciplină yoghină obscură. Este ceva ce poate realiza orice creştin, prin această metodă paradoxală de rugăciune şi *theoria*. Ea ne va face să nu mai vorbim şi ne va duce la locul tăcerii: „Pe măsură ce ne scufundăm în acel întuneric ce se află dincolo de intelect, ne vom afla nu doar săraci în vorbe ci chiar fără grai şi fără cunoaştere."[55] Ca şi Grigore din Nyssa, el socotea instructivă povestea urcării lui Moise pe Muntele Sinai. Când Moise urcase pe munte, el nu l-a văzut în vârf pe însuşi Dumnezeu, ci doar a fost adus la locul unde era Dumnezeu. Fusese învăluit într-un nor gros de întuneric şi nu putea vedea nimic: astfel, tot ce *putem* vedea sau înţelege este doar un simbol (cuvântul pe care-l foloseşte Denis este „paradigmă"), care dezvăluie prezenţa unei realităţi dincolo de orice gândire. Moise intrase în întunericul necunoaşterii şi dobândise astfel unirea cu ceea ce depăşeşte orice înţelegere: vom ajunge şi noi la un asemenea extaz, care „ne va duce afară din noi înşine" şi ne va uni cu Dumnezeu.

Acest lucru e posibil doar pentru că Dumnezeu vine în întâmpinarea noastră, pe munte. Aici, Denis se îndepărtează de neoplatonism, care îl percepea pe Dumnezeu ca fiind static şi îndepărtat, total indiferent la strădaniile omeneşti. Dumnezeul filosofilor greci nu era conştient de misticul care întâmplător reuşea să dobândească o uniune extatică cu el, în timp ce Dumnezeu cel din Biblie îşi întoarce faţa spre omenire. Dumnezeu ajunge şi el la un „extaz" care îl duce dincolo de sine, pe tărâmul fragil al fiinţelor create:

> Şi trebuie să îndrăznim a afirma (căci acesta este adevărul) că însuşi Creatorul universului, în frumoasa şi buna sa aspiraţie spre univers ...este transportat în afara sinelui său, în activităţile sale providenţiale îndreptate spre toate lucrurile care au fiinţă ... şi este astfel atras de pe tronul său transcendent de deasupra tuturor lucrurilor spre a sălăşlui în inima tuturor lucrurilor, printr-o putere extatică ce se află deasupra fiinţei şi prin care el rămâne totuşi înlăuntrul său.[56]

Emanaţia devenise o revărsare aprinsă şi voită de dragoste mai curând decât un proces automat. Calea negării şi paradoxului la Denis nu era ceva ce facem, ci ceva ce ni se întâmplă.

La Plotin, extazul fusese o stare de înălţare foarte specială, la care ajunsese doar de două-trei ori în toată viaţa. Denis vedea extazul ca pe o stare constantă a fiecărui creştin. Acesta era mesajul ascuns sau ezoteric al Scripturii şi al liturghiei, revelat în gesturile cele mai mărunte. Astfel, când preotul iese din altar, la începutul slujbei, pentru a păşi printre credincioşi, stropindu-i cu apă sfinţită înainte de a se întoarce în altar, acesta este mai mult decât un ritual de purificare. El imită extazul divin, prin care Dumnezeu iese din singurătatea sa pentru a se contopi cu creaturile sale. Poate modul cel mai potrivit de a înţelege teologia lui Denis este ca acel dans spiritual între ceea ce putem afirma despre Dumnezeu şi aprecierea că tot ce putem spune despre el poate fi doar simbolic. Ca şi în iudaism, Dumnezeul lui Denis are două aspecte: unul este îndreptat spre noi şi se manifestă în lume; celălalt este latura îndepărtată a lui Dumnezeu aşa cum este el în sine, care rămâne cu totul dincolo de înţelegerea noastră. El „stă în sine", în misterul său veşnic, fiind în acelaşi timp cu totul adâncit în creaţie. Nu este o altă fiinţă, separată de lume. Metoda lui Denis a devenit normă în teologia greacă. În Occident, însă, teologii vor continua să vorbească şi să explice. Unii îşi imaginau că atunci când spuneau „Dumnezeu", realitatea divină coincidea în fapt cu ideea din minţile lor. Alţii aveau să-i atribuie lui Dumnezeu propriile lor gânduri şi idei – spunând că Dumnezeu vrea asta, sau interzice asta, sau a hotărât asta – într-o manieră primejdios de idolatră. Dumnezeul ortodoxiei greceşti va rămâne totuşi misterios, iar Treimea va continua să le amintească creştinilor răsăriteni despre natura provizorie a doctrinelor lor. În cele din urmă, grecii au hotărât că o teologie autentică trebuie să se conformeze celor două criterii ale lui Denis: trebuie să fie tăcută şi paradoxală.

Grecii şi latinii au avut vederi destul de diferite şi în privinţa caracterului divin al lui Hristos. Conceptul grecesc despre întrupare a fost definit de Maximus Mărturisitorul (cca. 580-662), care este cunoscut ca părinte al teologiei bizantine. Acesta se apropie mai mult decât conceptul occidental de idealul budist. Maximus credea că făpturile omeneşti şi-ar afla împlinirea numai dacă s-ar uni cu Dumnezeu, aşa cum budiştii credeau că iluminarea este adevăratul destin al umanităţii. Astfel, „Dumnezeu" nu era un accesoriu opţional, o realitate străină, exterioară, ataşată la condiţia umană. Bărbaţii şi femeile aveau un potenţial de divinitate şi puteau deveni cu totul umani numai dacă acest potenţial se realiza.

Logosul nu se făcuse om pentru a răscumpăra păcatul lui Adam; întruparea s-ar fi petrecut chiar dacă Adam n-ar fi păcătuit. Bărbaţii şi femeile fuseseră făcuţi după asemănarea Logosului; ei şi-ar împlini întreg acest potenţial numai dacă această asemănare s-ar desăvârşi. Pe Muntele Tabor, umanitatea ridicată în slăvi a lui Iisus ne-a arătat condiţia umană zeificată la care puteam aspira. Cuvântul a primit trup pentru ca „toată fiinţa umană să devină Dumnezeu, îndumnezeită prin graţia lui Dumnezeu devenit om – om întreg, suflet şi trup, prin natură, şi devenind Dumnezeu întreg, suflet şi trup, prin graţie." [57] După cum iluminarea şi starea lui Buddha nu presupuneau invadarea de către o realitate supranaturală, ci reprezentau o sporire a puterilor care îi erau fireşti omenirii, tot astfel Hristos îndumnezeit ne-a arătat starea pe care o puteam dobândi prin graţia lui Dumnezeu. Creştinii îl puteau venera pe Iisus, Dumnezeu-Omul cam în acelaşi fel în care budiştii trebuiau să ajungă să venereze imaginea lui Gautama iluminatul: el fusese primul exemplu de umanitate cu adevărat iluminată şi împlinită.

În timp ce conceptul grec despre Întrupare a adus creştinismul mai aproape de tradiţia răsăriteană, conceptul occidental despre Iisus a urmat o cale mai excentrică. Teologia clasică a fost exprimată de Anselm, Episcop de Canterbury (1033-1109), în tratatul său *De ce s-a făcut Dumnezeu om.* Păcatul, susţinea el, fusese atât de grav, încât răscumpărarea era esenţială, altfel, planurile lui Dumnezeu pentru rasa umană aveau să fie cu totul răsturnate. Cuvântul devenise trup pentru a obţine răscumpărarea în numele nostru. Dreptatea lui Dumnezeu cerea ca datoria să fie plătită de cineva care era deopotrivă Dumnezeu şi om: gravitatea păcatului însemna că numai Fiul lui Dumnezeu putea să ne aducă mântuirea, dar, cum răspunzător fusese un om, mântuitorul trebuia să aparţină şi el rasei umane. Era o schemă precisă, cu tentă juridică, ce îl înfăţişa pe Dumnezeu gândind, judecând şi cumpănind lucrurile ca şi cum ar fi fost o fiinţă umană. Ea întărea imaginea occidentală despre un Dumnezeu aspru, care nu putea fi satisfăcut decât cu moartea groaznică a Fiului său, care fusese oferit ca un fel de sacrificiu uman.

Doctrina Treimii a fost adesea prost înţeleasă în lumea occidentală. Oamenii tind fie să-şi imagineze trei figuri divine, fie să ignore cu totul doctrina şi să-l identifice pe „Dumnezeu" cu Tatăl şi să facă din Iisus un prieten divin, dar nu chiar de acelaşi nivel. Musulmanii şi evreii socot şi ei că doctrina este confuză şi chiar blasfematoare. Cu toate acestea, vom vedea că, atât la iudaism cât şi la islamism, misticii au dat naştere unor concepţii despre divinitate care sunt de o asemănare remarcabilă. De pildă, ideea de *kenosis*, extazul lui Dumnezeu până la golirea de sine, va avea o însemnătate crucială atât pentru cabalişti cât şi pentru sufişti. În cazul Treimii, Tatăl transmite Fiului tot ceea ce *este*, renunţând la tot, chiar şi la posibilitatea de a se exprima pe sine în alt Cuvânt. Ca atare, odată rostit acel Cuvânt, Tatăl rămâne tăcut: nu există nimic ce am putea spune despre el, căci singurul Dumnezeu pe care îl cunoaştem este Logosul sau Fiul. De aceea, Tatăl nu are identitate, nu are un „eu" în sensul normal, răsturnând noţiunea noastră despre personalitate. Însăşi sursa Fiinţei este Nefiinţa,

întrezărită nu numai de Denis, ci şi de Plotin, Filon şi chiar de Buddha. Întrucât Tatăl este prezentat în mod obişnuit ca fiind Scopul căutării creştine, călătoria creştină devine o avansare spre nicăieri şi spre Nimeni. Ideea unui Dumnezeu personal sau a unui Absolut personalizat a fost întotdeauna importantă pentru omenire: hinduşii şi budiştii au trebuit să permită devoţiunea personalistă de tip *bhakti*. Dar, paradigma sau simbolul Treimii sugerează că personalismul trebuie depăşit şi că nu este suficient să ni-l imaginăm pe Dumnezeu după tipare omeneşti, comportându-se şi reacţionând cam în acelaşi fel ca noi.

Doctrina Întrupării poate fi văzută tot ca o încercare de a neutraliza primejdia idolatriei. O dată ce „Dumnezeu" este văzut ca o cu totul altă realitate, „dincolo de noi", el poate deveni uşor un simplu idol şi o proiecţie, care îngăduie făpturilor omeneşti să-şi transfere în exterior şi să-şi venereze propriile prejudecăţi şi dorinţe. Alte tradiţii religioase au încercat să împiedice această inclinaţie, insistând că Absolutul este într-un anume fel legat de condiţia umană, ca în paradigma Brahman-Atman. Arius – şi, mai târziu, – Nestorius şi Eutichios au dorit acelaşi lucru, să facă din Iisus fie om fie divinitate, şi li s-a opus rezistenţă în parte din cauza acestei tendinţe de a păstra omenirea şi divinitatea în sfere separate. Într-adevăr, soluţiile lor au fost mai raţionale, dar *dogma* – văzută ca opusul *kerygmei* – n-ar trebui limitată la ceea ce poate fi total explicabil, nu mai mult decât poezia sau muzica. Doctrina Întrupării – în exprimarea simplificată a lui Athanasius şi Maximus – era o încercare de a pune în cuvinte sentimentul universal că „Dumnezeu" şi omul trebuie să fie inseparabili. În Occident, unde Întruparea nu era formulată în acest mod, a existat tendinţa ca Dumnezeu să rămână exterior omului şi o realitate alternativă la lumea pe care o cunoaştem. Ca urmare, a fost foarte uşor ca acest „Dumnezeu" să fie transformat într-o proiecţie, care, în vremea din urmă, şi-a pierdut credibilitatea.

Cu toate acestea, am văzut că, atribuindu-i lui Iisus calitatea de unic *avatar*, creştinii aveau să adopte o noţiune exclusivistă despre adevărul religios: Iisus a fost primul şi ultimul Cuvânt al lui Dumnezeu pentru rasa umană, făcând de prisos o nouă revelaţie. Ca urmare, la fel ca evreii, ei au fost scandalizaţi când s-a ridicat un profet în Arabia, în secolul 7, care susţinea că a primit o revelaţie directă de la Dumnezeul lor şi că a adus poporului său o nouă scriptură. Dar noua versiune de monoteism, care ulterior a devenit cunoscută sub numele de „islamism", s-a răspândit cu o viteză uimitoare în tot Orientul Mijlociu şi în Africa de Nord. Mulţi din entuziaştii convertiţi la islamism în aceste teritorii (unde elenismul nu era pe teren propriu) s-au îndepărtat cu uşurare de trinitarianismul grec, prin care misterul lui Dumnezeu se exprima într-un idiom care le era străin, şi au adoptat o noţiune mai semită despre realitatea divină.

5

Unitate: Dumnezeul Islamului

CAM ÎN JURUL ANULUI 610, un negustor arab din cetatea înfloritoare Mecca, din Hijaz, care nu citise Biblia niciodată şi, probabil, nu auzise niciodată de Isaia, Ieremia şi Iezechiel, a trăit ceva ciudat de asemănător cu experienţele acestora. În fiecare an, Muhammad (Mahomed) ibn Abdallah, un membru al tribului kureişiţilor din Mecca, obişnuia să-şi ducă familia la Muntele Hira, în apropierea cetăţii, pentru reculegerea spirituală din timpul lunii Ramadan. Era o practică destul de obişnuită printre arabii din peninsulă. Mahomed îşi petrecea probabil timpul rugându-se la Zeul Înalt al arabilor şi împărţind hrană şi pomeni săracilor care veneau să-l viziteze în această perioadă sacră. Probabil îşi petrecea o bună bucată de timp şi în gânduri neliniştitoare. Ştim din cariera lui de mai târziu că Mahomed era foarte conştient de starea îngrijorătoare a cetăţii, cu toate că Mecca înregistrase recent succese spectaculoase. Doar cu două generaţii în urmă, kureişiţii duseseră o viaţă aspră, de nomazi, în stepele arabe, ca şi alte triburi de beduini: fiecare zi însemna o luptă dură pentru supravieţuire. În ultmii ani ai secolului 6 însă, ei ajunseseră să practice un negoţ extrem de profitabil şi făcuseră din Mecca cea mai importantă aşezare din Arabia. Erau acum mai bogaţi decât în visele lor cele mai îndrăzneţe. Cu toate acestea, modul lor de viaţă, cu totul schimbat, însemna că vechile valori tribale fuseseră înlocuite de un materialism sălbatic şi nemilos. În mod inexplicabil, oamenii se simţeau dezorientaţi şi pierduţi. Mohamed ştia că kureişiţii se aflau pe o pantă primejdioasă şi aveau nevoie să găsească o ideologie care să-i ajute să se adapteze la noile condiţii.

La vremea aceea, orice soluţie politică tindea să fie una de natură religioasă. Mohamed era conştient că kureişiţii făceau din bani o nouă religie. Lucrul nu era surprinzător, căci ei trebuie să fi simţit că proaspăta lor avuţie îi „salvase" de la primejdiile vieţii nomade, ferindu-i de foametea şi violenţa tribală, endemice în stepele Arabiei, acolo unde fiecare trib de beduini se confrunta zilnic cu posibilitatea dispariţiei. Acum, aproape că aveau destulă hrană şi erau pe cale de a face din Mecca un centru comercial şi financiar internaţional. Simţeau că deveniseră stăpâni pe propria soartă iar unii chiar

gândeau poate că bogăţia lor le va conferi o anumită nemurire. Dar Mahomed credea că acest nou cult al independenţei materiale (*istaqa*) va însemna dezintegrarea tribului. În trecutele zile de nomadism, tribul trebuia să prevaleze asupra individului: fiecare din membrii săi ştia că, în materie de supravieţuire, toţi depindeau unul de altul. Ca atare, ei aveau datoria să se îngrijească de membrii săraci şi neajutoraţi ai grupului lor etnic. Acum, individualismul luase locul idealului comunitar şi concurenţa devenise normă. Indivizi îşi clădeau averi personale, neluîndu-i în seamă pe kureişiţii mai săraci. Clanurile, grupuri mai mici ale tribului, familiale, se luptau între ele pentru o parte din bogăţia Meccăi, iar unele din clanurile cele mai puţin norocoase (cum era însuşi clanul Hashim al lui Mahomed) îşi simţeau chiar existenţa în primejdie. Mahomed era sigur că dacă nu învăţau să pună în centrul vieţii lor o altă valoare, transcendentă, şi să-şi depăşească egoismul şi lăcomia, kureişiţii aveau să-şi distrugă tribul, moral şi politic, prin lupte intestine.

Situaţia nu era mai bună nici în celelalte părţi ale Arabiei. Timp de secole, triburile beduine din regiunile Hijaz şi Najd trăiseră într-o concurenţă acerbă unul cu altul, luptându-se pentru strictul necesar vieţii. Pentru a-i ajuta pe oameni să dezvolte spiritul comunitar esenţial pentru supravieţuire, arabii creaseră o ideologie numită *muruwah*, care îndeplinea multe dintre funcţiile religiei. În sens convenţional, arabii aveau prea puţin timp pentru religie. Exista un panteon păgân de zeităţi şi arabii se închinau la altarele lor, dar nu creaseră o mitologie care să explice relevanţa acestor zei şi locuri sfinte pentru viaţa spiritului. Nu aveau noţiunea vieţii de dincolo, dar credeau că *darh*, care se poate traduce prin „timp" sau „destin", era suprem, o atitudine care era probabil esenţială într-o societate în care rata mortalităţii era atât de ridicată. Învăţaţii occidentali traduc adesea *muruwah* prin „bărbăţie", dar semnificaţiile sale erau mult mai bogate: însemna curaj în luptă, răbdare şi rezistenţă la suferinţă şi devotament absolut faţă de trib. Virtuţile *muruwah* cereau arabului să asculte în permanenţă de *sayyidul* sau căpetenia sa, indiferent de siguranţa sa personală; el trebuia să se dedice îndatoririlor cavalereşti de a răzbuna orice nedreptate comisă împotriva tribului şi de a-i proteja pe membrii mai neajutoraţi ai acestuia. Pentru a asigura supravieţuirea tribului, saidul împărţea averea şi posesiunile acestuia în mod egal şi răzbuna moartea oricăruia din oamenii săi omorând un membru al tribului ucigaş. Găsim aici foarte clar etica comunitară: datoria nu era de a-l pedepsi pe ucigaşul însuşi, căci un individ putea să dispară fără urmă într-o societate cum era Arabia pre-islamică. În schimb, pentru asemenea scopuri, un membru al tribului duşman era egal cu altul. Vendeta sau răzbunarea sângelui era singura cale de a asigura un minimum de siguranţă socială într-o regiune în care nu exista nici o autoritate centrală, unde fiecare grup tribal era un tribunal în sine şi unde nu exista nimic în genul unei forţe poliţieneşti moderne. Dacă o căpetenie nu lua măsuri de răzbunare, pierdea respectul tribului iar alţii simţeau că-i pot ucide membrii fără a fi pedepsiţi. Vendeta era astfel o formă promptă şi dură de justiţie care însemna că nici un trib nu putea dobândi uşor ascendenţă asupra altuia. Totodată, însemna că diferitele triburi se puteau lesne angaja într-un

ciclu fără sfârşit al violenţei, în care o vendetă ducea la alta, dacă oamenii socoteau că răzbunarea nu fusese pe măsura faptei originare.

Aşa brutală cum, fără îndoială, era, *muruwah* avea multe puteri. Încuraja un egalitarism profund şi puternic şi o indiferenţă faţă de bunurile materiale care era şi ea, probabil, esenţială într-o regiune unde resursele erau insuficiente pentru trai: cultul mărinimiei şi al generozităţii constituia o virtute importantă şi îi învăţa pe arabi să nu se gândească la ziua de mâine. După cum vom vedea, aceste calităţi vor deveni foarte importante în islamism. *Muruwah* li se potrivise arabilor timp de secole, dar, spre secolul 6, începuse să nu mai corespundă condiţiilor moderne. În ultima etapă a perioadei pre-islamice, pe care musulmanii o numeau *jahiliyyah* (vremea ignoranţei), pare să fi existat o nemulţumire şi o nelinişte spirituală de largă răspândire. Arabii erau înconjuraţi din toate părţile de cele două imperii puternice, Persia Sasanizilor şi Bizanţul. Dinspre teritoriile cu populaţii aşezate începeau să pătrundă în Arabia idei moderne; negustorii care călătoreau până în Siria sau Irak aduceau acasă povestiri despre minunile civilizaţiei.

Părea însă că arabii erau sortiţi unei stări perpetue de barbarism. Triburile lor se războiau în permanenţă, fapt care-i împiedica să-şi adune laolaltă puţinele lor resurse şi să devină ceea ce, vag, simţeau că sunt: poporul arab unit. Nu puteau să-şi ia destinul în propriile mâini şi să întemeieze o civilizaţie proprie. În schimb, erau veşnic supuşi exploatării de către mari puteri: într-adevăr, regiunea mai fertilă şi mai dezvoltată a Arabiei de sud, unde este acum Yemenul (care beneficia de ploile musonice), devenise o simplă provincie a Persiei. În acelaşi timp, ideile noi care se infiltrau în regiune aveau conotaţii de individualism care subminau vechiul etos comunitar. Doctrina creştină a vieţii de dincolo, de pildă, făcea din destinul etern al fiecărui individ o valoare sacră: cum se împăca asta cu idealul tribal care subordona individul faţă de grup şi susţinea că singura nemurire a unui bărbat sau a unei femei consta în supravieţuirea tribului?

Mahomed a fost un geniu de excepţie. Până la moartea sa, în anul 632, el reuşise să strângă aproape toate triburile din Arabia într-o comunitate nouă, unită, sau *ummah*. El le dăduse arabilor o spiritualitate care se potrivea într-un mod cu totul singular propriilor lor tradiţii şi care a descătuşat asemenea resurse de putere, încât în decurs de o sută de ani, arabii au reuşit să-şi clădească propriul lor imperiu, un imperiu mare, care se întindea de la Himalaia la Pirinei, şi să întemeieze o civilizaţie unică. Însă, atunci când stătea rugându-se în mica peşteră de pe culmea Muntelui Hira, retras în luna Ramadan a anului 610, el n-avea cum să prevadă un asemenea succes fenomenal. Ca mulţi alţi arabi, Mahomed ajunsese să creadă că Allah, Zeul Înalt din vechiul panteon arab, al cărui nume însemna pur şi simplu „Zeul", era identic cu Dumnezeul la care se închinau evreii şi creştinii. El mai credea că numai un profet al acestui Zeu putea rezolva problemele poporului său, dar n-a crezut nici o clipă că *el* avea să fie acel profet. Într-adevăr, arabii erau nefericiţi că Allah nu le trimisese niciodată un profet sau o scriptură numai pentru ei, chiar dacă îi păstrau altarul în mijlocul

lor din vremuri străvechi. În secolul 7, majoritatea arabilor ajunseseră să creadă că altarul masiv de piatră, în formă de cub, Kaaba, din centrul cetăţii Mecca, evident având o mare vechime, fusese iniţial închinat lui Allah, deşi la vremea aceea acolo prezida Hubal, zeitate nabateană. Toţi locuitorii din Mecca erau foarte mândri de Kaaba, care era locul sfânt cel mai important din Arabia. În fiecare an, arabi din toată peninsula veneau în pelerinaj *hajj* la Mecca, îndeplinind ritualurile tradiţionale de-a lungul câtorva zile. Era interzisă orice violenţă în sanctuar, zona sacră din jurul Kaabei, astfel că, la Mecca, arabii puteau trata unii cu alţii paşnic, ştiind că vechile ostilităţi tribale erau temporar suspendate. Kureişiţii ştiau că fără sanctuar n-ar fi putut obţine niciodată succesul în negoţ şi că o mare parte din prestigiul lor printre celelalte triburi depindea de faptul că erau păzitorii Kaabei şi se îngrijeau de păstrarea vechii sacralităţi a pietrei. Însă, deşi Allah îi alesese evident pe kureişiţi ca favoriţi ai săi, el nu le trimisese niciodată un sol ca Avraam, Moise sau Iisus, iar arabii nu aveau nici o scriptură în limba lor.

Exista, din această cauză, un sentiment larg răspândit de inferioritate spirituală. Acei evrei şi creştini cu care veneau arabii în contact obişnuiau să-i trateze cu dispreţ pentru că erau un popor barbar şi nu primiseră nici o revelaţie de la Dumnezeu. Arabii simţeau un amestec de resentiment şi respect pentru aceşti oameni, posesori ai unei cunoaşteri pe care ei n-o aveau. Iudaismul şi creştinismul nu câştigaseră prea mult teren în regiune, deşi arabii recunoşteau că această formă progresistă de religie era superioară păgânismului lor tradiţional. Existau câteva triburi evreieşti de provenienţă îndoielnică în aşezările din Yathrib (mai târziu Medina) şi Fadak, la nord de Mecca, iar unele din triburile nordice de la frontiera dintre imperiile persan şi bizantin se convertiseră la creştinismul monofizit sau nestorian. Însă beduinii erau extrem de independenţi, erau hotărâţi să nu ajungă sub stăpânirea marilor puteri, ca fraţii lor din Yemen, şi erau foarte conştienţi că atât perşii cât şi bizantinii folosiseră religiile iudaică şi creştină pentru a-şi promova propriile planuri imperialiste în regiune. Mai realizau probabil instinctiv şi faptul că sufereau deja o dezrădăcinare culturală, pe măsură ce propriile lor tradiţii se erodau. Ultimul lucru de care aveau nevoie ar fi fost o ideologie străină, predicată în limbi şi tradiţii străine.

Unii arabi par a fi încercat să descopere o formă mai neutră de monoteism, nealterat de asocieri imperialiste. Deja în secolul 5, istoricul creştin palestinian Sozomenos ne spune că nişte arabi din Siria redescoperiseră ceea ce ei numeau religia autentică a lui Avraam, care trăise înainte ca Dumnezeu să ne fi trimis Tora sau Evanghelia şi care nu era, deci, nici evreu nici creştin. Cu puţin timp înainte ca Mahomed să fi simţit propria sa chemare profetică, primul său biograf, Muhammad ibn Ishaq (mort în 767), ne spune că patru kureişiţi din Mecca hotărâseră să caute *hanifiyyah*, adevărata religie a lui Avraam. Unii învăţaţi occidentali au susţinut că această mică sectă, *hanifiyyah*, e o ficţiune religioasă, simbolizând neliniştea spirituală din epoca pre-islamică *jahiliyyah*, dar ea trebuie să fi avut la bază anumite fapte. Trei din cei patru *hanifi* erau bine cunoscuţi primilor musulmani: Ubaydallah ibn Jahsh era vărul lui Mahomed, Waraqa ibn

Nawfal, care a devenit ulterior creştin, era unul dintre primii săi sfătuitori spirituali, iar Zayd ibn Amr era unchiul lui Umar ibn al-Khattab, unul dintre cei mai apropiaţi tovarăşi ai lui Mahomed şi al doilea calif al Imperiului Islamic. Se povesteşte că, într-o zi, înainte de a pleca de la Mecca în căutarea religiei lui Avraam, în Siria şi Irak, Zayd stătea lângă Kaaba, rezemat de altar şi spunându-le kureişiţilor ce săvârşeau un rit străvechi, rotindu-se în jurul pietrei sacre: „O, kureişiţi, cel în ale cărui mâini se află sufletul lui Zayd mi-e martor, dintre voi toţi nici unul nu urmează religia lui Avraam, doar eu o fac." Apoi, adăugă trist: „O, Doamne, dacă aş şti cum vrei să fii slăvit, aşa aş face; dar nu ştiu."[1]

Dorinţa lui Zayd de revelaţie divină s-a împlinit pe Muntele Hira, în anul 610, în a şaptesprezecea noapte de Ramadan, când Mahomed a fost smuls din somn şi s-a simţit învăluit de o prezenţă divină copleşitoare. Mai târziu, el a relatat această inexprimabilă experienţă în termeni specific arăbeşti. I se arătase un înger, spunea el, care îi dăduse un ordin scurt: „Declamă!" (*iqra*!). Ca şi profeţii ebraici care adesea ezitau să rostească Cuvântul lui Dumnezeu, Mahomed a refuzat, protestând: „Nu sunt recitator!" Nu era *kahin*, unul din acei profeţi ai Arabiei care susţineau că recită, în transă, oracole inspirate. Dar, spunea Mahomed, îngerul l-a cuprins pur şi simplu într-o îmbrăţişare copleşitoare, încât a simţit că-şi pierde cu totul răsuflarea. Chiar când simţea că nu mai poate rezista, îngerul i-a dat drumul şi i-a poruncit iar: „Declamă!" (*iqra*!). Şi iarăşi Mahomed a refuzat şi iarăşi îngerul l-a strâns puternic, până când a simţit că nu mai poate suporta. Într-un sfârşit, la capătul celei de-a treia îmbrăţişări înfricoşătoare, Mahomed s-a pomenit rostind primele cuvinte ale unei noi scripturi:

> Declamă, în numele Sprijinitorului tău, care a creat – a creat omul dintr-o celulă-germene! Declamă – căci Sprijinitorul tău este Prea Darnic, Unul care l-a învăţat /pe om/ să poarte condeiul – l-a învăţat ceea ce nu ştia![2]

Cuvântul lui Dumnezeu fusese rostit pentru prima oară în limba arabă şi această scriptură va fi numită în cele din urmă *qur'an*: Declamaţia sau Rostirea.

Mahomed şi-a revenit în fire, cu spaimă şi repulsie, îngrozindu-se la gândul că poate a devenit un amărât de *kahin*, pe care oamenii îl consultau dacă le dispărea o cămilă. Conform credinţei populare, *kahinul* era posedat de un *jinni*, unul din spiritele care, se credea, cutreierau peisajul şi puteau fi capricioase, inducându-i pe oameni în eroare. Poeţii credeau şi ei că sunt posedaţi de *jinnii* lor personali. Astfel, Hassan ibn Thabit, un poet din Yathrib, care a devenit ulterior musulman, spune că atunci când a dobândit vocaţie poetică i s-a arătat *jinniul* său, l-a trântit la pământ şi i-a smuls de pe buze cuvintele inspirate. Aceasta era singura formă de inspiraţie familiară lui Mahomed, iar gândul că ar fi putut deveni *majnun*, posedat de un jinni, l-a umplut de o asemenea disperare încât n-a mai vrut să trăiască. El îi dispreţuia profund pe *kahini* , ale căror oracole erau de obicei o bălmăjeală ininteligibilă, şi a făcut întotdeauna o distincţie clară între Coran şi poezia arabă convenţională. Acum, ieşind în grabă

din peşteră, era hotărât să se arunce de pe vârful muntelui şi să moară. Dar, pe munte, a avut o altă viziune, i s-a arătat o făptură pe care, mai târziu, a identificat-o cu îngerul Gabriel:

> Când eram pe la mijlocul muntelui, am auzit o voce din cer, care spunea: „O, Mahomed! tu eşti solul lui Dumnezeu şi eu sunt Gabriel!" Mi-am ridicat capul spre cer să văd cine vorbea, şi iată, Gabriel, cu chip de om şi picioarele încălecând orizontul... Stăteam privind încremenit la el, nemişcându-mă, nici înainte, nici înapoi; apoi am început să-mi întorc faţa de la el, dar spre orice parte a cerului priveam îl vedeam pe el ca mai înainte.[3]

În islamism, Gabriel este adesea identificat cu Sfântul Duh al revelaţiei, mijlocul prin care Dumnezeu comunică cu oamenii. Nu era un înger frumos, prezentat într-o manieră figurativă, ci o prezenţă ubicuă şi copleşitoare, căreia nu i se putea sustrage. Mahomed avusese percepţia acelei realităţi supranaturale, pe care profeţii evrei o numiseră *kaddosh*, sfinţenie, acel înfricoşător altceva care era Dumnezeu. Simţind asta, şi ei fuseseră aproape de moarte şi într-o stare limită psihică şi psihologică. Dar, spre deosebire de Isaia sau Ieremia, lui Mahomed îi lipsea sprijinul unei tradiţii statornicite, care să-l întărească. Experienţa înfricoşătoare părea să se fi năpustit asupra lui din senin şi ea l-a lăsat într-o stare de şoc profund. În agonie, el a căutat instinctiv sprijinul soţiei sale, Khadija.

Târându-se în patru labe, tremurând din toate mădularele, Mahomed s-a ascuns în poala ei. „Acoperă-mă! Acoperă-mă!" striga el, rugând-o să-l apere de prezenţa divină. Când i-a mai trecut spaima, Mahomed a întrebat-o dacă devenise cu adevărat *majnun*, iar Khadija s-a grăbit să-l liniştească: „Eşti bun şi grijuliu cu ai tăi. Îi ajuţi pe săraci şi pe cei necăjiţi şi le duci povara. Te străduieşti să restabileşti calităţile morale înalte pe care le-a pierdut poporul tău. Îţi cinsteşti oaspeţii şi alergi în ajutorul celor în nevoie. Dragul meu, asta nu se poate!"[4] Dumnezeu nu acţiona într-un asemenea mod arbitrar. Khadija a propus să-l consulte pe vărul ei, Waraqa ibn Nawfal, acum creştin şi cunoscător al scripturilor. Waraqa nu s-a îndoit nici o clipă: Mohamed primise o revelaţie de la Dumnezeul lui Moise şi al profeţilor şi devenise solul divin către arabi. În cele din urmă, după o perioadă de câţiva ani, Mahomed s-a convins că era aşa şi a început să le predice kureişiţilor, dându-le o scriptură în limba lor.

Însă, spre deosebire de Tora, care, potrivit relatării biblice, îi fusese dezvăluită lui Moise într-o singură întâlnire pe Muntele Sinai, Coranul i-a fost revelat lui Mahomed bucată cu bucată, rând cu rând şi verset cu verset, timp de 23 de ani. Revelaţiile au continuat să fie o experienţă dureroasă. „Nici măcar o singură dată nu am primit o revelaţie fără să fi simţit că mi se smulge sufletul din mine", povestea Mahomed mai târziu.[5] Trebuia să asculte atent cuvintele divine, luptându-se să extragă sensul unei viziuni şi semnificaţia care nu-i venea întotdeauna într-o formă clară, verbală. Uneori, spunea el, conţinutul mesajului divin era clar: părea că-l vede pe Gabriel şi că aude ce-i spune. Dar, alteori,

revelaţia era de o neclaritate dezarmantă: „Uneori, îmi vine ca un dangăt de clopot, şi asta mă apasă cel mai tare; dangătul se linişteşte când sunt conştient de mesajul lui."[6] Primii biografi ai perioadei clasice îl descriu adesea ascultând atent la ceea ce ar trebui poate să numim inconştientul, cam aşa cum descrie un poet că „ascultă" un poem care se iscă treptat din ascunzişurile minţii sale, impunându-se cu o autoritate şi o totalitate care par în chip misterios detaşate de el. În Coran, Dumnezeu îi spune lui Mahomed să asculte la înţelesul incoerent cu atenţie şi cu ceea ce Wordsworth va numi „o pasivitate înţeleaptă".[7] El nu trebuie să se grăbească a-i da cu dinadinsul cuvinte sau o anume semnificaţie înainte ca adevăratul înţeles să i se dezvăluie când vine vremea:

> Nu-ţi zori limba /repetând cuvintele revelaţiei/;
> căci, ia aminte, e grija Noastră s-o adunăm /în inima ta/, şi să facem ca ea să fie declamată /aşa cum trebuie să fie/.
> Astfel, când Noi ţi-o declamăm, tu doar cuvintele să-i urmăreşti /cu toată mintea ta/:
> şi apoi, ia seama, a Noastră va fi grija ca înţelesul să i-l desluşim.[8]

Ca orice proces de creaţie şi acesta era unul anevoios. Mahomed intra într-o stare de transă şi, uneori, părea să-şi piardă cunoştinţa; transpira din belşug, chiar şi pe vreme rece, şi adesea simţea o greutate interioară, ca o suferinţă care-l obliga să-şi plece capul între genunchi, o poziţie adoptată de unii mistici evrei contemporani, când intrau într-o stare alternativă de conştienţă – deşi Mahomed n-avea de unde să cunoască acest amănunt.

Nu e surprinzător că pentru Mahomed revelaţiile erau ca o apăsare imensă: nu doar că lucra la o soluţie politică cu totul nouă pentru poporul său, dar el compunea una dintre cele mai mari creaţii spirituale şi literare ale tuturor timpurilor. Credinţa lui era că toarnă în limba arabă cuvântul tainic al lui Dumnezeu, căci Coranul este la fel de fundamental pentru spiritualitatea Islamului ca Iisus, Logosul, pentru creştinism. Cunoaştem mai multe despre Mohamed decât despre fondatorul oricărei alte religii majore, iar în Coran, ale cărui „sure" sau capitole pot fi datate cu destulă acurateţe, putem vedea cum creşte şi se dezvoltă viziunea sa, dobândind o deschidere tot mai universală. El n-a văzut de la început tot ce trebuia să realizeze, toate acestea dezvăluindu-i-se încetul cu încetul, pe măsură ce răspundea la logica interioară a evenimentelor. În Coran avem, ca atare, un comentariu contemporan despre începuturile Islamului, singular în istoria religiei. În această carte sfântă, Dumnezeu pare să comenteze asupra lucrurilor în desfăşurare: el răspunde unora din remarcile critice ale lui Mahomed, îi explică semnificaţia unei bătălii sau a unui conflict din sânul comunităţii musulmane de început şi scoate în evidenţă dimensiunea divină a vieţii omeneşti. Lui Mahomed nu i s-au arătat toate acestea în ordinea în care le citim noi azi, ci într-o ordine mai întâmplătoare, aşa cum dictau evenimentele şi cum îşi pleca el urechea la sensul lor mai adânc. Pe măsură ce se revela un nou fragment, Mahomed, care nu ştia nici să scrie nici să citească, îl declama cu voce tare, musulmanii îl învăţau pe dinafară şi acei câţiva dintre ei care ştiau carte îl

scriau. Prima compilaţie oficială a revelaţiilor s-a realizat cam la douăzeci de ani după moartea lui Mahomed. Editorii au aşezat la început cele mai lungi capitole iar la sfârşit pe cele mai scurte. Acest aranjament nu este atât de arbitrar pe cât pare, căci Coranul nu este nici o naraţiune nici o argumentaţie care să necesite o ordine anume. El este o reflecţie asupra unor teme diferite: prezenţa lui Dumnezeu în lumea naturală, vieţile profeţilor sau Judecata de Apoi. Pentru un occidental, care nu poate aprecia frumuseţea extraordinară a limbii arabe, Coranul pare plicticos şi repetitiv. El pare să revină iar şi iar asupra aceloraşi lucruri. Dar Coranul nu era pentru lectura personală ci pentru declamare liturgică. Atunci când musulmanii ascultă o sură psalmodiată în moschee, îşi reamintesc toate noţiunile fundamentale ale credinţei lor.

Când Mahomed a început să predice la Mecca, el avea doar o idee modestă despre rolul său. Nu se gândea că întemeiază o nouă religie universală, ci se vedea pe sine ca aducând kureişiţilor vechea religie a lui Dumnezeu unul. La început, nici măcar nu se gândise că ar trebui să predice în toate triburile arabe, ci doar populaţiei din Mecca şi din împrejurimi.[9] Nu visa să întemeieze o teocraţie şi, probabil, nici n-ar fi ştiut ce însemna teocraţie: el însuşi nici nu trebuia să deţină o funcţie politică în cetate, fiind doar *nadhirul* ei, Cel Ce Avertizează.[10] Allah îl trimisese să-i avertizeze pe kureişiţi despre pericolele pe care le implica starea lor. Mesajul lui de început n-a fost totuşi unul de condamnare. Era un mesaj sublim, de speranţă. Mahomed nu trebuia să le dovedească existenţa lui Dumnezeu kureişiţilor. Toţi credeau implicit în Allah, care era făcătorul cerului şi al pământului, şi cei mai mulţi credeau că era Dumnezeul la care se închinau evreii şi creştinii. Existenţa lui nu era contestată. Aşa cum îi spune Dumnezeu lui Mahomed într-un capitol de început al Coranului:

> Şi aşa se întâmplă /cu majoritatea oamenilor/: dacă îi întrebi „Cine a făcut cerul şi pământul şi soarele şi luna a supus /căilor sale/?" – ei vor răspunde cu siguranţă „Allah".
>
> Şi aşa se întâmplă, dacă îi întrebi „Cine trimite apă din ceruri, astfel pământul înviind, după ce a fost fără viaţă?"– ei vor răspunde cu siguranţă „Allah".[11]

Kureşiţii însă nu gândeau prin implicaţiile acestei credinţe. Dumnezeu îi făcuse pe fiecare dintre ei dintr-un strop de sământă, aşa cum lămurise chiar prima revelaţie; hrana lor şi viaţa lor depindeau de Dumnezeu, şi totuşi, ei încă se mai socoteau ca fiind în centrul universului, într-o nerealistă îngâmfare (*yatqa*) şi automulţumire (*istaqa*)[12], care nu ţinea seama de responsabilităţile lor ca membri ai unei societăţi arabe demne.

Ca atare, primele versete din Coran îi îndeamnă pe kureişiţi să deschidă ochii asupra bunăvoinţei lui Dumnezeu, pe care o pot vedea oriunde ar privi. Vor realiza atunci cu toţii câte lucruri încă îi datorează, cu tot prea noul lor belşug, vor aprecia dependenţa lor totală de Creatorul ordinii naturale:

> /Prea adesea/ omul pe sine se distruge: cât de înverşunat el adevărul îl respinge!
> /Se întreabă oare omul vreodată/ din ce substanţă îl face /Dumnezeu/ ?

Dintr-un strop de spermă îl creează, apoi îi hotărăşte natura şi-i înlesneşte trecerea prin viaţă; şi, la sfârşit, el îi dă moartea şi-l duce la mormânt; şi, apoi, de-i va fi voia, la viaţă îl va ridica din nou.

Nimic dar /omul/ n-a împlinit până acum din ce a revărsat el asupra lui.

Să ia, dar, omul seama /la sursele/ hranei sale: /cum se face/ că turnăm apă; udând din belşug; şi apoi, despicăm pământul /cu vegetaţie nouă/, fărâmându-l în bulgări, şi pe deasupra facem să crească grâu din el, şi vie şi plante hrănitoare, şi măslini şi curmali, şi grădini cu frunză deasă, fructe şi verdeaţă, de care să te bucuri tu şi animalele tale. [13]

Existenţa lui Dumnezeu nu este, deci, pusă la îndoială. În Coran, un „necredincios" (*kafir bi na'mat al-Lah*) nu este un ateu în sensul pe care îl dăm noi cuvântului, cineva care nu crede în Dumnezeu, ci unul care este nerecunoscător, care poate vedea foarte clar ce i se datorează lui Dumnezeu, dar, dintr-un spirit de perversă ingratitudine, refuză să-l cinstească.

Coranul nu-i învăţa nimic nou pe kureişiţi. El chiar susţine permanent că este o „rememorare" a unor lucruri deja ştiute, pe care le scoate mai clar în evidenţă. Frecvent, Coranul introduce o temă prin expresii cum ar fi: „N-aţi văzut...?" sau „Nu v-aţi gândit...?" Cuvântul lui Dumnezeu nu dădea porunci arbitrare de sus, ci intra în dialog cu kureişiţii. El le reaminteşte, de pildă, că altarul Kaaba, Casa lui Allah, era în mare măsură răspunzător de succesul lor, datorat cu adevărat într-un fel lui Dumnezeu. Kureişiţilor le plăceau rotirile rituale în jurul altarului, dar, de când se socoteau pe ei înşişi şi propriul lor succes material a fi în centrul vieţii, uitaseră sensul acestor antice ritualuri ale orientării. Trebuiau să privească „semnele" (*ayat*) bunătăţii şi puterii lui Dumnezeu în lumea naturală. Dacă nu erau în stare să reproducă bunăvoinţa lui Dumnezeu în propria lor societate, aveau să-şi piardă contactul cu adevărata natură a lucrurilor. Ca atare, Mahomed îi face pe adepţii săi să se închine în rugăciune rituală (*salat*) de două ori pe zi. Acest gest exterior îi va ajuta pe musulmani să cultive o atitudine interioară şi să-şi reorienteze viaţa. Religia lui Mahomed va fi cunoscută în cele din urmă sub numele de *islām*, actul supunerii existenţiale faţă de Allah, care se aştepta de la toţi prozeliţii: *muslism* era bărbatul sau femeia care se supunea cu toată fiinţa Creatorului. Kureişiţii au fost îngroziţi când i-au văzut pe aceşti primi musulmani făcând *salat*: socoteau inacceptabil ca un membru al clanului lor mândru, cu secole de independenţă de beduin în urma lui, să fie gata să se târască pe pământ ca un sclav, aşa că musulmanii au trebuit să se retragă prin viroagele din jurul oraşului pentru a-şi face în taină rugăciunea. Reacţia kureişiţilor arăta că Mahomed pusese spiritului lor un diagnostic foarte exact.

În termeni practici, *islamul* însemna că musulmanii aveau datoria de a clădi o societate dreaptă, echitabilă, în care cei nevoiaşi şi vulnerabili să fie trataţi cum se cuvine. Mesajul moral iniţial al Coranului este simplu: e greşit să aduni bogăţii şi să-ţi faci avere personală, şi e bine să împarţi bogăţia societăţii în mod cinstit, dând regulat o parte din avutul tău săracilor. [14] Împărţirea de pomeni (*zakat*), însoţită de rugăciuni (*salat*) reprezentau doi din cei cinci stâlpi

(*rukn*) esenţiali sau practici islamice. Ca şi profeţii evrei, Mahomed predica o etică pe care am putea-o numi socialistă, ca o consecinţă a credinţei sale într-un singur Dumnezeu. Nu existau doctrine obligatorii în legătură cu Dumnezeu: Coranul se arată foarte neîncrezător în speculaţiile teologice, respingându-le sub eticheta de *zanna*, presupuneri extravagante despre lucruri pe care nimeni nu le poate cunoaşte sau dovedi. Doctrinele creştine despre Întrupare şi Treime păreau cele mai bune exemple de *zanna* şi nu este surprinzător că musulmanii socoteau aceste noţiuni ca fiind blasfemii. În schimb, ca şi în iudaism, Dumnezeu era perceput ca un imperativ moral. Neavând practic nici un contact nici cu evreii nici cu creştinii şi scripturile lor, Mahomed a pătruns direct în esenţa monoteismului istoric.

Cu toate acestea, în Coran Allah este mai impersonal decât YHWH. Îi lipseşte patosul şi pasiunea Dumnezeului biblic. Putem zări ceva din Dumnezeu doar în „semnele" naturii, şi atât este de transcendent încât putem vorbi despre el numai în „parabole".[15] De aceea, Coranul îi îndeamnă constant pe musulmani să vadă lumea ca o revelaţie; trebuie să facă efortul de imaginaţie de a vedea *prin* lumea fragmentară, până la puterea deplină a fiinţei originare, până la realitatea transcendentă cu care sunt impregnate toate lucrurile. Musulmanii trebuiau să cultive o atitudine sacramentală sau simbolică:

> Cu adevărat, în facerea cerurilor şi a pământului şi în succesiunea nopţii şi a zilei – în corăbiile care grăbesc pe mare cu ce le este oamenilor de folos: şi în apa ce Dumnezeu din cer trimite ca să învie pământul ce a fost fără de viaţă – întru înmulţirea pe el a tuturor vietăţilor: şi în schimbarea vânturilor şi a nourilor, care-şi urmează drumul stabilit între cer şi pământ – sunt /în toate acestea/ destule semne *(ayat)* pentru un popor ce-şi foloseşte mintea.[16]

Coranul subliniază în mod constant că este nevoie de inteligenţă pentru descifrarea „semnelor" sau „mesajelor" lui Dumnezeu. Musulmanii nu trebuie să renunţe la raţiune, ci să privească lumea atent şi cu curiozitate. A fost atitudinea care le-a ajutat mai târziu musulmanilor să-şi construiască o minunată tradiţie a ştiinţelor naturale, care n-au fost privite niciodată ca o primejdie la adresa religiei, aşa cum s-a întâmplat în creştinism. Studierea acţiunilor lumii naturale arăta că aceasta avea o dimensiune şi o sursă transcendentă, despre care se putea vorbi numai în semne şi simboluri: chiar şi poveştile profeţilor, relatările despre Judecata de Apoi şi bucuriile paradisului nu trebuiau interpretate ad-litteram, ci ca parabole ale unei realităţi mai înalte şi inefabile.

Dar cel mai mare semn din toate a fost Coranul însuşi: chiar versetele erau numite *ayat*. Pentru occidentali Coranul e o carte dificilă, în primul rând din cauza problemelor puse de traducere. Araba este foarte greu de tradus: chiar literatura obişnuită şi rostirile laice ale politicienilor par bombastice şi străine, atunci când sunt traduse în engleză, de pildă, lucru de două ori mai evident la Coran, care este scris într-o limbă densă şi extrem de aluzivă, eliptică. Mai ales surele de început dau impresia de limbă omenească strivită şi fărâmiţată sub impactul divin. Musulmanii spun adesea că atunci când citesc în traducere

Coranul simt că citesc o altă carte, pentru că nu transmite nimic din frumuseţea limbii arabe. Cum sugerează chiar numele, Coranul trebuie declamat cu voce tare şi sunetul limbii este o parte esenţială a efectului său. Musulmanii spun că atunci când aud Coranul psalmodiat în moschee se simt învăluiţi într-o dimensiune divină a sunetului, cam tot aşa cum a fost Mahomed învăluit în îmbrăţişarea lui Gabriel pe Muntele Hira sau când îl tot vedea pe înger la orizont, indiferent în ce parte ar fi privit. Nu este o carte de citit pur şi simplu pentru informare. Este menit să dea sentimentul de divinitate şi nu trebuie citit în grabă:

> Şi astfel Noi am dăruit de sus această /lege divină/ ca o învăţătură în limba arabă, şi am dat în ea multe chipuri de luare aminte despre toate, astfel ca oamenii să rămână conştienţi de Noi, sau să trezească în ei conştiinţă nouă.
>
> /Cunoaşteţi/ deci /că/ Dumnezeu este cel mai înalt, Suveranul Suprem (*al-Malik*), Adevărul Suprem (*al-Haqq*): şi /cunoscând asta/, nu vă aplecaţi spre Coran în grabă, căci vi s-a dezvăluit vouă cu totul, ci /totdeauna/ spuneţi: „O, Susţinătorul meu, fă-mă să cresc în cunoaştere!" [17]

Abordând Coranul cum se cuvine, musulmanii susţin că trăiesc cu adevărat un sentiment de transcendenţă, de realitate şi forţă supremă care se află în spatele fenomenelor trecătoare şi efemere ale lumii terestre. Cititul Coranului este astfel o disciplină spirituală, pe care creştinii s-ar putea să n-o înţeleagă, deoarece ei nu au o limbă sacră, în felul în care ebraica, sanscrita şi araba sunt sacre pentru evrei, hinduşi şi musulmani. Cuvântul lui Dumnezeu este Iisus iar greaca din Noul Testament nu are nimic sacru în ea. Evreii însă au o atitudine asemănătoare faţă de Tora. Când studiază primele cinci cărţi ale Bibliei, ei nu-şi plimbă pur şi simplu privirea pe pagini. Adesea, recită cuvintele cu voce tare, savurând cuvintele pe care însuşi Dumnezeu se spune că le-a folosit când i s-a revelat lui Moise pe Muntele Sinai. Uneori, se leagănă înainte şi înapoi, ca o flacără în faţa răsuflării Spiritului. Evident, evreii care-şi citesc Biblia în acest fel percep o carte foarte diferită de cea a creştinilor care găsesc Pentateuhul în mare parte extrem de plicticos şi obscur.

Primii biografi ai lui Mahomed descriu în mod constant uimirea şi şocul resimţit de arabi când au auzit prima oară Coranul. Mulţi s-au convertit pe loc, crezând că singur Dumnezeu putea să dea limbajului acea extraordinară frumuseţe. Prozeliţii vor descrie frecvent această experienţă ca pe o cotropire divină care trezea dorinţe amorţite şi stârnea un val de simţăminte. Astfel, tânărul kureişit Umar ibn al-Khattab fusese un opozant înverşunat al lui Mahomed; el fusese devotat vechiului păgânism şi gata să-l asasineze pe Profet. Dar acest Saul din Tarsus în versiune musulmană a fost convertit nu de o viziune a lui Iisus Cuvântul, ci de Coran. Există două variante ale poveştii convertirii lui, ambele demne de reţinut. În prima, Umar îşi descoperă sora, care devenise musulmană în secret, ascultând o recitare a unei sure noi. „Ce-a fost bălmăjeala asta?" tunase el, furios, trântind-o pe biata Fatimah la pământ. Dar, când a văzut că femeia sângerează, s-a ruşinat probabil, căci s-a schimbat la faţă. A

ridicat manuscrisul pe care recitatorul Coranului, ce se afla în vizită, îl scăpase în timpul incidentului şi, fiind unul din puţinii kureişiţi cu ştiinţă de carte, a început să citească. Umar era o autoritate recunoscută în materie de poezie arabă orală şi era consultat de poeţi asupra semnificaţiei precise a limbii, dar nu mai dăduse niciodată peste ceva asemănător Coranului. „Ce fină şi nobilă este această limbă!" a spus mirat, şi s-a convertit pe loc la noua religie a lui Allah.[18] Frumuseţea cuvintelor trecuse peste bariera urii şi prejudecăţii sale, ajungând până în miezul unei receptivităţi de care nu fusese conştient. Toţi am avut asemenea experienţe când un poem atinge o coardă a recunoaşterii care se află la un nivel mai profund decât raţiunea. În cealaltă versiune a convertirii sale, Umar l-a întâlnit într-o noapte pe Mahomed la Kaaba, recitându-şi liniştit, pentru sine, Coranul la altar. Gândind că i-ar plăcea să asculte cuvintele, Umar s-a furişat sub vălul de damasc ce acoperea uriaşul cub de granit şi s-a strecurat până când a ajuns chiar în dreptul Profetului. Aşa cum spunea, „Nimic nu ne despărţea, decât acoperământul Kaabei", era aproape lipsit de apărare. Apoi, vraja limbii arabe l-a învins. „Când am auzit Coranul, inima mea s-a înmuiat şi am plâns, şi Islamul a intrat în mine." [19] Coranul era cel care a făcut ca Dumnezeu să nu fie o realitate puternică „dincolo de noi", aducându-l în mintea, inima şi fiinţa fiecărui credincios.

Experienţa lui Umar şi a altor musulmani care au fost convertiţi de Coran ar putea fi comparată cu trăirea artei, descrisă de George Steiner în cartea sa *Prezenţe reale: există ceva* în *ceea ce spunem?* El vorbeşte de ceea ce numeşte „indiscreţia artei, literaturii şi muzicii serioase" care „scormoneşte cele mai profunde intimităţi ale existenţei noastre". Este o invadare sau o bunăvestire, care năvăleşte în „bordeiul fiinţei noastre circumspecte" şi ne porunceşte „schimbă-ţi viaţa!" După asemenea comandă, casa „nu mai este locuibilă în felul ei de dinainte" [20]. Musulmani ca Umar par să fi trăit o neliniştire asemănătoare a sensibilităţii lor, o trezire sau un tulburător sentiment de ceva semnificativ, care i-a ajutat să facă pasul dureros al desprinderii de trecutul tradiţional. Chiar şi acei kureişiţi care au refuzat să accepte Islamul au fost tulburaţi de Coran şi şi-au dat seama că el nu se încadra în nici una din categoriile lor familiare: nu se asemăna cu inspiraţia *kahinului* sau poetului; nu era nici ca incantaţiile magicienilor. Unele poveşti ne arată kureişiţi puternici care rămâneau ferm în opoziţie, fiind vizibil tulburaţi când ascultau o sură. E ca şi cum Mahomed ar fi creat o formă literară cu totul nouă, pentru care unii nu erau pregătiţi dar care pe alţii îi fascina. Fără această trăire a Coranului este foarte puţin probabil că Islamul ar fi prins rădăcini. Am văzut că israeliţilor antici le-au trebuit cam 700 de ani să se despartă de vechile lor ataşamente religioase şi să accepte monoteismul, dar Mahomed a reuşit să-i călăuzească pe arabi în această tranziţie dificilă în numai 23 de ani. Mahomed, ca poet şi profet, şi Coranul ca text şi teofanie, oferă un exemplu neobişnuit de pregnant de congruenţă profundă dintre artă şi religie.

În decursul primilor ani ai misiunii sale, Mahomed a atras mulţi prozeliţi din rândurile generaţiei mai tinere, dezamăgiţi de etosul materialist ce domnea

la Mecca, şi din grupurile de dezmoşteniţi şi marginalizaţi, printre care femei, sclavi şi membri ai clanurilor mai slabe. La un moment dat, ne spun sursele vechi, părea că întreagă Mecca va accepta religia reformată a lui Allah, promovată de Mahomed. După cum era de înţeles, bogătaşii, mai mult decât fericiţi să-şi păstreze starea de fapt, se ţineau deoparte, dar nu a existat o ruptură oficială de kureişiţii conducători decât atunci când Mahomed le-a interzis musulmanilor să se mai închine la zeii păgâni. În primii trei ani ai misiunii sale, pare că Mahomed n-a pus accentul pe conţinutul monoteist al mesajului său, şi oamenii îşi imaginau probabil că pot continua să se închine la zeităţile tradiţionale ale Arabiei, ca şi la Allah, Zeul Înalt, aşa cum făcuseră din totdeauna. Dar, când a înfierat aceste culte străvechi ca fiind idolatre, şi-a pierdut peste noapte majoritatea adepţilor şi Islamul a devenit o minoritate dispreţuită şi persecutată. Am văzut cum credinţa într-un singur Dumnezeu reclamă o schimbare dureroasă de conştiinţă. Ca şi primii creştini, primii musulmani au fost acuzaţi de un „ateism" profund ameninţător la adresa societăţii. La Mecca, unde civilizaţia urbană era atât de nouă şi trebuie să fi părut o realizare fragilă, cu toată falnica independenţă economică a kureişiţilor, mulţi par să fi simţit aceeaşi spaimă şi nelinişte profundă ca acei cetăţeni ai Romei care cereau vărsare de sânge de creştin. Li se părea, probabil, kureişiţilor că despărţirea de zeii ancestrali era profund ameninţătoare, şi n-avea să treacă mult până când viaţa lui Mahomed însuşi a fost ameninţată. Învăţaţii occidentali au datat în general această divizare la kureişiţi la momentul incidentului, posibil apocrif, al Versetelor Satanice, care au devenit faimoase de când cu tragica afacere Salman Rushdie. Trei dintre zeităţile arabe erau cu deosebire îndrăgite de arabii din Hijaz: al-Lat (al cărei nume însemna pur şi simplu „Zeiţa"), şi al-Uzza (Cea Puternică), având altare la Taif şi respectiv la Nakhlah, la sud-est de Mecca, şi Manat (Cea Fatală), care-şi avea altarul la Qudayd, pe malul Mării Roşii. Aceste zeităţi nu erau cu totul personalizate, ca Junona sau Palas Atena. Erau adesea numite *banat al-Lah*, Fiicele lui Dumnezeu, dar asta nu presupune neapărat un panteon pe deplin format. Arabii foloseau asemenea termeni de înrudire pentru a denota o relaţie abstractă: astfel, *banat al-dahr* (în traducere literală „fiicele sorţii"), însemna pur şi simplu nenorociri sau vicisitudini. Termenul de *banat al-Lah* poate să fi avut simplu semnificaţia de „fiinţe divine". Aceste zeităţi nu erau reprezentate de statui realiste în altarele lor, ci de mari pietre puse în picioare, asemănătoare cu cele cunoscute la vechii canaaniţi, la care arabii se închinau nu într-un mod simplist şi primitiv, ci ca la un punct focal al divinităţii. Ca şi Mecca cu piatra sa Kaaba, altarele de la Taif, Nakhlah şi Qudayd deveniseră jaloane spirituale esenţiale în peisajul emoţional al arabilor. Înaintaşii lor se închinaseră acolo din vremuri de demult şi asta le dădea un sentiment alinător de continuitate.

Povestea Versetelor Satanice nu este menţionată nici în Coran nici în alte surse mai vechi, orale sau scrise. Ea nu se află nici în *Sira* lui Ibn Ishaq, biografia cea mai credibilă a Profetului, ci doar în lucrarea istoricului din secolul 10, Abu Jafar at-Tabari (mort 923). Acesta ne relatează că Mahomed era nefericit din cauza rupturii care se produsese între el şi majoritatea membrilor tribului

său după ce le interzisese cultul zeiţelor şi astfel, inspirat de „Satan", rostise câteva versuri înşelătoare, care permiteau ca *banat al-Lah* să fie venerate ca mijlocitoare, precum îngerii. În aceste aşa-numite versete „satanice", cele trei zeiţe nu erau puse pe picior de egalitate cu Allah, fiind prezentate ca nişte fiinţe spirituale mai mărunte, care puteau să intervină pe lângă el în numele omenirii. Mai târziu însă, Tabari spune că Gabriel i-a spus Profetului că acele versete erau de origine „satanică" şi trebuiau şterse din Coran şi înlocuite de aceste rânduri, care declarau că *banat al-Lah* erau simple proiecţii şi fantasme:

> V-aţi gândit, dar, vreodată /ce veneraţi/ la al-Lat, al-Uzza ca şi /la/ Manat, a treia şi ultima /din această triadă/ ?...
>
> Aceste /presupuse făpturi divine/ nu sunt altceva decât nume goale, de voi inventate – şi de părinţii voştri – /şi/ pentru care Dumnezeu n-a trimis de sus nici o împuternicire. Ei /cei care la ele se închină/ urmează doar unei credinţe deşarte şi poftei inimii lor – deşi le-a venit acum dreapta îndrumare de la Sprijinitorul lor. [21]

Aceasta era cea mai radicală dintre toate condamnările coranice ale zeilor păgâni ancestrali, şi după ce aceste versete au fost incluse în Coran, n-a mai existat nici o şansă de împăcare cu kureişiţii. Din acest punct, Mahomed a devenit un monoteist fervent iar *shirk* (idolatrie; în traducere literală: asocierea altor fiinţe cu Allah) a devenit cel mai mare păcat al Islamului.

Mahomed nu făcuse nici o concesie politeismului în incidentul Versetelor Satanice, dacă acesta se petrecuse cu adevărat. În acelaşi timp, este incorect să ne imaginăm că rolul lui „Satan" a însemnat că, pentru un moment, Coranul a fost maculat de rău: în Islam, Satan este un personaj mult mai manevrabil decât a devenit în creştinism. Coranul ne spune că el va fi iertat în Ziua de Apoi, iar arabii foloseau frecvent cuvântul „Shaitan" pentru a face aluzie la un ispititor pur uman sau la o ispită naturală. [22] Incidentul poate indica dificultăţile cu care s-a confruntat desigur Mahomed când a încercat să îmbrace mesajul divin în cuvinte omeneşti: el este asociat cu versete coranice canonice, ceea ce sugerează că majoritatea celorlalţi profeţi au avut alunecări „satanice" asemănătoare când au transmis mesajul divin, dar Dumnezeu le-a corectat întotdeauna greşelile şi a trimis în loc o nouă revelaţie, superioară. Un mod alternativ, mai terestru, de a vedea incidentul este de a ni-l imagina pe Mahomed revizuindu-şi munca, în lumina unor intuiţii noi, cum face orice alt artist creator. Izvoarele ne arată că Mahomed refuza ferm orice compromis cu kureişiţii pe tema idolatriei. Era un pragmatic şi ar fi fost gata să facă o concesie într-o chestiune pe care o socotea neesenţială, dar ori de câte ori îi cereau kureişiţii să adopte o soluţie monoteistă, îngăduindu-le să se închine la zeii lor străvechi, în timp ce el şi musulmanii lui se închinau numai la Allah, Mahomed respingea propunerea cu înverşunare. Cum se spune în Coran: „Eu nu mă închin la ce vă închinaţi voi, nici voi nu vă închinaţi la ce mă închin eu ... Voua legea voastră morală, şi mie a mea!" [23] Musulmanii se vor supune doar lui Dumnezeu şi nu se vor pleca în faţa unor false obiecte de cult – fie ele zeităţi sau valori – îmbrăţişate de kureişiţi.

Percepţia unicităţii lui Dumnezeu a fost baza moralităţii Coranului. Devoţiunea faţă de bunurile materiale sau credinţa în fiinţe inferioare însemna *shirk* (idolatrie), cel mai mare păcat pentru Islam. Coranul revarsă dispreţ asupra zeităţilor păgâne aproape în acelaşi fel ca scripturile iudaice: acestea sunt socotite cu totul ineficiente. Ele nu pot da hrană sau sprijin; n-ajută la nimic să le pui în centrul vieţii tale, căci sunt total lipsite de putere. În schimb, musulmanul trebuie să realizeze că Allah este realitatea supremă şi unică:

> Spune: El este Singurul Dumnezeu;
> Dumnezeu, cel Veşnic, Izvorul fără izvor a tot ce există.
> El nu naşte şi nici nu este născut
> şi nu este nimic asemenea lui. [24]

Creştini ca Athanasius însistaseră şi ei că singur Creatorul, Izvorul Fiinţei, avea puterea de a răscumpăra. Ei exprimaseră această viziune în doctrinele Treimii şi Întrupării. Coranul se întoarce la o idee semită a unităţii divine şi refuză să-şi imagineze că Dumnezeu poate „procrea" un fiu. Nu există altă zeitate în afară de Allah Creatorul cerului şi pământului, care singur îl poate salva pe om şi îi poate trimite sprijinul spiritual şi fizic de care are nevoie. Doar recunoscându-l ca *as-Samad*, „izvorul fără izvor a tot ce există", vor putea musulmanii să facă apel la o dimensiune a realităţii care este dincolo de timp şi istorie şi care îi va duce dincolo de neînţelegerile tribale ce măcinau societatea. Mahomed ştia că monoteismul era inamicul tribalismului: o zeitate unică spre care se îndreaptă toate rugăciunile avea să ducă la integrarea societăţii ca şi a individului.

Dar nu e vorba de o noţiune simplistă despre Dumnezeu. Această zeitate unică nu este o fiinţă ca noi, pe care o putem cunoaşte şi înţelege. Expresia „*Allahu Akhhah*" (Dumnezeu este mai mare!), cu care sunt chemaţi musulmanii la *salat*, face distincţia dintre Dumnezeu şi restul realităţii, ca şi dintre Dumnezeu aşa cum este el în sine (*al-Dhat*) şi orice putem spune despre el. Totuşi, acest Dumnezeu de neînţeles şi inaccesibil a dorit să se facă cunoscut. Potrivit unei tradiţii vechi (*hadith*), Dumnezeu i-a spus lui Mahomed: „Am fost o comoară ascunsă; am dorit să fiu cunoscut. De aceea, am creat lumea, astfel încât să pot fi cunoscut."[25] Contemplând semnele (*ayat*) naturii şi versetele Coranului, musulmanii puteau zări acel aspect al divinităţii care este îndreptat spre omenire, pe care Coranul îl numeşte Faţa lui Dumnezeu (*wajh al-Lah*). Ca şi cele două religii mai vechi, Islamul precizează că noi îl vedem pe Dumnezeu doar în activităţile sale, care adaptează fiinţa sa inefabilă la înţelegerea noastră limitată. Coranul îi îndeamnă pe musulmani să cultive o conştiinţă perpetuă (*taqwa*) a Feţei sau Sinelui lui Dumnezeu care îi înconjoară din toate părţile: „Oriunde te îndrepţi, acolo este Faţa lui Allah" [26]. Ca şi Părinţii creştini, Coranul vede în Dumnezeu Absolutul, care, doar el, are existenţă adevărată: „Tot ce trăieşte pe pământ sau în ceruri este trecător: dar rămâne pe veci Faţa sprijinitorului tău, plină de măreţie şi slavă." [27] În Coran, lui Dumnezeu i se dau nouăzeci şi nouă

de nume sau atribute. Acestea subliniază că el este „mai mare", izvorul tuturor calităţilor pozitive pe care le găsim în univers. Astfel, lumea există numai pentru că el este *al-Ghani* (bogat şi infinit); el este dădătorul de viaţă (*al-Muhyi*), cunoscătorul tuturor lucrurilor (*al-Alim*), făcătorul graiului (*al-Kalimah*): deci, fără el n-ar fi nici viaţă nici cunoaştere sau grai. Este o afirmaţie potrivit căreia numai Dumnezeu are existenţă adevărată şi valoare pozitivă. Cu toate acestea, numele divine par adesea să se excludă unul pe altul. Astfel, Dumnezeu este *al-Qahtar*, cel care domină şi care frânge spinarea duşmanilor săi, şi *al-Halim*, cel care se înfrânează; el este *al-Qabid*, cel care ia, şi *al-Basit*, cel care dă din belşug; *al-Khafid*, cel care te coboară, şi *ar-Rafic*, cel care te ridică. Numele lui Dumnezeu joacă un rol central în credinţa musulmană: ele sunt recitate, numărate pe boabe de rozariu şi psalmodiate ca o mantră. Toate acestea le reamintesc musulmanilor că Dumnezeul la care se roagă nu poate fi conţinut în categorii omeneşti şi refuză o definire simplistă.

Primul dintre „stâlpii" islamului va fi Shahadah, profesiunea musulmană de credinţă: „Mărturisesc că nu este Dumnezeu în afară de Allah şi că Mahomed este solul lui." Aceasta nu era pur şi simplu o afirmare a existenţei lui Dumnezeu ci o recunoaştere că Allah era singura realitate adevărată, singura formă adevărată de existenţă. El era singura realitate, frumuseţe sau perfecţiune adevărată: toate fiinţele care par să existe şi să posede aceste calităţi le au doar în măsura în care participă la această fiinţă esenţială. Pentru a face această afirmaţie, musulmanii trebuie să-şi integreze vieţile, făcând din Dumnezeu centrul gândurilor lor şi unica lor prioritate. Afirmarea unităţii lui Dumnezeu nu era doar o negare a faptului că zeităţi precum *banat al-Lah* erau demne de venerat. A spune că Dumnezeu era Unu era mai mult decât o definiţie numerică: era o chemare la transformarea acestei unităţi în factorul motor al vieţii omului şi societăţii. Unitatea lui Dumnezeu putea fi întrezărită în sinele cu adevărat integrat. Totodată, unitatea divină le cerea musulmanilor să recunoască aspiraţiile religioase ale altora. Pentru că nu exista decât un Dumnezeu, toate religiile îndrumate corect trebuiau să decurgă numai de la el. Credinţa în Realitatea supremă şi unică avea să fie condiţionată cultural şi avea să fie exprimată de diferite societăţi în moduri diferite, dar centrul adoraţiei adevărate trebuie să fi fost inspirat şi îndreptat spre fiinţa pe care arabii au numit-o întotdeauna Allah. Unul din numele divine ale Coranului este *an-Nur*, Lumina. În aceste vestite versete coranice, Dumnezeu este izvorul cunoaşterii, ca şi mijlocul prin care oamenii întrezăresc transcendenţa:

> Dumnezeu este lumina cerurilor şi a pământului. Parabola luminii lui este ca şi cum ar fi (*ka*) o firidă în care este o candelă; candela este /închisă/ în sticlă, sticla /strălucind/ ca o stea strălucitoare: /o candelă/ aprinsă dintr-un pom binecuvântat – un măslin care nu este nici de la răsărit nici de la apus – al cărui ulei /este atât de strălucitor că/ aproape luminează /singur/ fără să-l fi atins focul: lumină peste lumină. [28]

Participiul *ka* reaminteşte natura fundamental simbolică a discursului coranic despre Dumnezeu. Aşadar, *an-Nur*, Lumina, nu este Dumnezeu însuşi, ci se referă la iluminarea pe care el o dă unei anumite revelaţii (candela), care străluceşte în inima unei persoane (firida). Lumina în sine nu poate fi identificată în totalitate cu nici unul din cei ce o poartă, fiind comună tuturor. Aşa cum au evidenţiat comentatorii musulmani din cele mai vechi timpuri, lumina este un simbol deosebit de bun pentru Realitatea divină, care transcende timpul şi spaţiul. Imaginea măslinului în aceste versete a fost interpretată ca o aluzie la continuitatea revelaţiei, care răsare dintr-o „rădăcină" şi rămureşte într-o mare varietate de trăiri religioase care nu pot fi identificate sau limitate de nici o tradiţie sau localitate anume: nu este nici de la răsărit nici de la apus.

Când creştinul Waraqa ibn Nawfal îl recunoscuse pe Mahomed ca adevărat profet, nici el însuşi şi nici Mahomed nu se aşteptau ca acesta să se convertească la islamism. Mahomed nu le ceruse niciodată evreilor sau creştinilor să se convertească la religia lui Allah decât dacă aceştia doreau neapărat s-o facă, pentru că ei îşi primiseră propriile lor revelaţii autentice. Coranul nu vedea revelaţia ca anulând mesajele şi percepţiile profeţilor anteriori, ci sublinia continuitatea trăirii religioase a omenirii. Este important de făcut această precizare, pentru că toleranţa nu este o virtute pe care mulţi occidentali s-ar simţi înclinaţi astăzi să o atribuie islamului. Cu toate acestea, de la început, musulmanii au văzut revelaţia într-un mod mai puţin exclusivist decât evreii şi creştinii. Intoleranţa pe care mulţi o acuză la islamism astăzi nu vine dintr-o viziune rivală despre Dumnezeu, ci dintr-o cu totul altă sursă: [29] musulmanii sunt intoleranţi faţă de nedreptate, fie că aceasta este săvârşită de propriii lor conducători – cum a fost Şahul Muhammad Reza Pahlavi al Iranului – fie de către ţările puternice din Occident. Coranul nu condamnă alte tradiţii religioase ca fiind false sau incomplete, ci arată că fiecare profet nu confirmă şi continuă intuiţiile predecesorilor săi. Coranul spune că Dumnezeu a trimis mesageri fiecărui popor de pe faţa pământului: tradiţia islamică spune că au fost 124.000 astfel de profeţi, un număr simbolic ce sugerează infinitatea. Astfel, Coranul subliniază în mod repetat că el nu aduce un mesaj esenţialmente nou şi că musulmanii trebuie să pună accent pe înrudirea lor cu religiile mai vechi:

> Nu intraţi în dispută cu adepţii unei revelaţii mai vechi altfel decât în modul cel mai blând – doar dacă unii dintre ei sunt porniţi să facă rău – şi spuneţi: „Noi credem în ceea ce s-a trimis la noi, ca şi în ceea ce s-a trimis la voi: căci Dumnezeul nostru şi Dumnezeul vostru este unul şi acelaşi, şi lui îi suntem noi /toţi/ supuşi." [30]

Coranul îi scoate în evidenţă, în mod firesc, pe acei apostoli care le erau familiari arabilor – ca Avraam, Noe, Moise şi Iisus, care erau profeţii evreilor şi creştinilor. În acelaşi timp, îi menţionează pe Hud şi Salih, care fuseseră trimişi vechilor popoare arabe din Midian şi Thamood. Astăzi, musulmanii susţin că dacă Mahomed ar fi avut cunoştinţă de hinduşi şi budişti, i-ar fi inclus şi pe

înţelepţii religioşi ai acestora: după moartea sa, hinduşilor şi budiştilor li s-a dat libertate religioasă deplină în Imperiul Islamic, la fel ca şi evreilor şi creştinilor. Conform aceluiaşi principiu, susţin musulmanii, Coranul i-ar fi onorat şi pe şamanii şi bărbaţii sfinţi ai indienilor americani sau ai aborigenilor australieni.

Credinţa lui Mahomed în continuitatea trăirii religioase a fost pusă curând la încercare. După gâlceava cu kureişiţii, viaţa la Mecca a devenit insuportabilă pentru musulmani. Sclavii şi liberţii care nu aveau nici o protecţie tribală erau atât de persecutaţi încât unii dintre ei au murit, iar clanul Hashim al lui Mohamed însuşi a fost boicotat, încercându-se înfometarea lor pentru a-i face să cedeze: privaţiunile au provocat probabil moartea iubitei sale soţii Khadija. În cele din urmă, avea să fie în pericol chiar viaţa lui Mahomed. Arabii păgâni din aşezarea nordică Yathrib îi îndemnaseră pe musulmani să-şi abandoneze clanul şi să emigreze acolo. Pentru un arab era un pas absolut fără precedent: tribul fusese valoarea sacră a Arabiei iar o astfel de dezertare încălca principii esenţiale. Yathribul fusese măcinat de un război aparent fără leac între diversele sale grupări tribale, şi mulţi dintre păgâni erau gata să accepte islamul ca soluţie spirituală şi politică la problemele oazei. În acea aşezare se aflau trei triburi evreieşti mari, şi acestea îi pregătiseră pe păgâni pentru monoteism. Asta însemna că ei nu se simţeau la fel de ofensaţi de denigrarea zeităţilor arabe cum se simţeau kureişiţii. Ca urmare, în vara anului 622, cam şaptezeci de musulmani şi familiile lor s-au pornit spre Yathrib.

În anul de dinaintea migraţiei (*hijra*) spre Yathrib (sau Medina, Cetatea, cum aveau s-o numească musulmanii), Mahomed îşi adaptase religia, pentru a o apropia de iudaism, aşa cum îl înţelegea el. După atâţia ani de muncă în singurătate, trebuie să fi fost dornic să trăiască împreună cu membrii unei comunităţi cu tradiţii mai vechi, mai aşezate. Astfel, el a prescris un post pentru musulmani de Ziua Expierii evreieşti şi a poruncit musulmanilor să se roage de trei ori pe zi, ca evreii, în loc de două ori ca până atunci. Musulmanii se puteau căsători cu evreice şi trebuiau să respecte unele din legile dietare. Mai presus de toate, musulmanii trebuiau acum să se roage cu faţa spre Ierusalim, ca evreii şi creştinii. La început, evreii din Medina au fost gata să-i dea o şansă lui Mahomed: viaţa devenise insuportabilă în oază şi, ca mulţi dintre păgânii convinşi din Medina, ei erau gata să-i acorde prezumţia de nevinovăţie, mai ales întrucât părea atât de înclinat spre propria lor religie. Însă, mai târziu, s-au întors împotriva lui Mahomed şi s-au alăturat acelor păgâni care le erau ostili noilor veniţi din Mecca. Evreii aveau motive religioase ferme pentru a-i respinge: ei credeau că era profeţiilor se încheiase. Aşteptau un Mesia, însă, în această fază, nici un evreu sau creştin nu s-ar fi crezut profet. Dar mai erau motivaţi şi de considerente politice: în vechime, ei dobândiseră puterea în oază sprijinind ba un trib arab ba altul, dintre cele care se luptau între ele. Mahomed însă unise aceste triburi cu kureişiţii în noul *ummah* musulman, un fel de super-trib din care făceau parte şi evreii. Văzându-şi poziţia în declin la Medina, evreii au devenit ostili. Ei obişnuiau să se adune în moschee „pentru a asculta poveştile

musulmanilor şi a râde de ele, bătându-şi joc de religia lor." [31] Le era foarte uşor evreilor, cu cunoştinţele lor superioare despre scriptură, să găsească imperfecţiuni în ţesătura poveştilor coranice, dintre care unele se deosebeau mult de versiunea biblică. Mai ridiculizau şi pretenţiile lui Mahomed, spunând că e foarte ciudat ca un om care pretinde că e profet să nu-şi poată găsi măcar cămila dispărută.

Respingerea lui Mahomed de către evrei a fost probabil cea mai mare dezamăgire a vieţii lui, punând sub semnul întrebării întreaga lui poziţie religioasă. Unii dintre evrei s-au arătat însă prietenoşi şi, se pare, s-au alăturat musulmanilor într-un fel de adeziune onorifică. Ei discutau Biblia cu el şi-i arătau cum să demonteze criticile formulate de alţi evrei, iar această nouă cunoaştere a scripturii l-a ajutat pe Mahomed să-şi dezvolte propria viziune. Pentru prima dată, Mahomed a aflat cronologia exactă a profeţilor, în legătură cu care fusese destul de confuz înainte. Putea acum să vadă că era foarte important că Avraam trăise atât înainte de Moise cât şi de Iisus. Până atunci, Mahomed crezuse probabil că evreii şi creştinii aparţineau aceleiaşi religii, dar acum afla că între ei existau dezacorduri puternice. Pentru cei străini de aceste religii, cum erau arabii, diferenţele dintre cele două poziţii păreau mici, şi era logic să-şi imagineze că adepţii Torei şi ai Evangheliei introduseseră elemente neautentice în *hanifiyyah*, religia pură a lui Avraam, cum era Legea Orală elaborată de Rabini şi doctrina blasfematorie a Treimii. Mahomed a mai aflat că în propriile lor scripturi, evreii erau numiţi popor fără credinţă, devenit idolatru şi închinător la Viţelul de Aur. Polemica din Coran împotriva evreilor este bine dezvoltată şi ea ne arată cât de ameninţaţi trebuie să se fi simţit musulmanii în faţa respingerii evreieşti, cu toate că se insistă în Coran că nu tot „poporul revelaţiei mai vechi" [32] a căzut în greşeală şi că, în esenţă, toate religiile sunt una.

De la evreii binevoitori din Medina, Mahomed a mai aflat şi povestea lui Ismael, fiul mai mare al lui Avraam. În Biblie, Avraam avusese un fiu cu concubina sa, Hagar, dar, când Sara îl născuse pe Isaac aceasta devenise geloasă şi-i ceruse să se debaraseze de Hagar şi de Ismael. Pentru a-l linişti pe Avraam, Dumnezeu i-a promis că şi Ismael avea să devină părintele unui popor mare. Evreii arabi adăugaseră câteva legende locale de-ale lor, care spuneau că Avraam îi lăsase pe Hagar şi Ismael în valea de la Mecca, unde Dumnezeu avusese grijă de ei, dând la iveală izvorul sacru Zamzam, când copilul era aproape mort de sete. Mai târziu, Avraam îl vizitase pe Ismael şi împreună, tată şi fiu, ridicaseră Kaaba, primul templu al lui Dumnezeu unul. Ismael devenise părintele Arabilor şi astfel, ca şi evreii, erau şi ei copiii lui Avraam. Pentru Mahomed, povestea trebuie să fi fost o încântare: el le dădea arabilor propria lor scriptură iar acum putea să le arate cum credinţa lor avea rădăcini în religia strămoşilor lor. În luna ianuarie a anului 624, când devenise clar că ostilitatea evreilor din Medina era o permanenţă, noua religie a lui Allah şi-a declarat independenţa. Mahomed le-a poruncit musulmanilor să se roage cu faţa la Mecca în loc de Ierusalim. Această schimbare de direcţie a rugăciunii (*qibla*) este socotită cel mai creator gest

religios al lui Mahomed. Prosternându-se în direcţia Kaabei, care era independentă de cele două revelaţii mai vechi, musulmanii declarau tacit că nu aparţineau nici unei religii instituite, ci erau doar supuşii lui Dumnezeu. Nu se alăturau unei secte care comitea sacrilegiul de a diviza religia unicului Dumnezeu în grupări adverse. În loc de asta, se reîntorceau la religia primordială a lui Avraam, care fusese primul *muslim* ce se plecase dinaintea lui Dumnezeu şi care îi clădise casa sfântă:

> Şi ei zic: „Fiţi evrei", sau „creştini", „şi atunci veţi fi pe drumul drept!" Spuneţi: „Ba nu! căci /a noastră este/ legea lui Avraam, care s-a îndepărtat de la tot ce este fals şi nu a fost dintre aceia care atribuie divinitate la altceva decât lui Dumnezeu".
>
> Spuneţi: „Noi credem în Dumnezeu şi în ceea ce ni s-a dat nouă de sus, şi în ceea ce i s-a dat lui Avraam şi lui Ismael şi lui Isaac, lui Iacov şi urmaşilor lor, şi în ceea ce i s-a încredinţat lui Moise şi lui Iisus şi în ceea ce s-a încredinţat tuturor /celorlalţi/ profeţi de la Sprijinitorul lor: noi nu facem deosebire între ei, ci noi ne supunem lui." [33]

A prefera o interpretare pur omenească a adevărului în locul lui Dumnezeu însuşi însemna desigur idolatrie.

Musulmanii îşi datează era nu începând cu naşterea lui Mahomed, nici cu anul primelor revelaţii – la urma urmelor, ele nu reprezentau o noutate, ci cu anul migraţiei spre Medina (*hijra*), când musulmanii au început să traducă în istorie planul divin, făcând din islam o realitate politică. Am văzut cum Coranul afirmă că toţi oamenii religioşi au datoria să acţioneze pentru o societate dreaptă şi egală, iar musulmanii şi-au luat foarte în serios vocaţia politică. Mahomed nu intenţionase la început să devină lider politic, dar evenimente pe care nu le putuse prevedea l-au împins spre o soluţie politică cu totul nouă pentru arabi. În timpul celor zece ani dintre *hijra* şi moartea sa, în anul 632, Mahomed şi primii săi musulmani au fost angajaţi într-o luptă disperată pentru supravieţuire împotriva opozanţilor săi din Medina şi a kureişiţilor din Mecca, aceştia fiind toţi hotărâţi să distrugă *ummah*. În Occident, Mahomed a fost adesea înfăţişat ca o căpetenie militară care a impus islamul unei lumi ezitante, prin forţa armelor. Realitatea era cu totul alta. Mahomed se lupta să-şi apere viaţa, dădea naştere unei teologii a războiului drept în Coran, cu care majoritatea creştinilor vor fi de acord, şi n-a silit niciodată pe nimeni să se convertească la religia lui. Coranul precizează că nu trebuia să fie „nici o silire în religie". Coranul respinge războiul, singurul război drept fiind războiul de autoapărare. Uneori, este necesar să lupţi pentru a apăra valori etice, aşa cum creştinii au socotit necesar să lupte împotriva lui Hitler. Mahomed avea daruri politice dintre cele mai înalte. Până la sfârşitul vieţii sale, majoritatea triburilor arabe intraseră în *ummah*, cu toate că, după cum ştia bine Mahomed, *islamul* lor era fie doar cu numele, fie superficial în cea mai mare parte. În anul 630, cetatea Mecca şi-a deschis porţile în faţa lui Mahomed, care a reuşit s-o cucerească fără vărsare de sânge. În 632, cu puţin timp înainte de moarte, Mahomed a întreprins ceea ce s-a numit Pelerinajul de Adio, în cursul căruia a islamizat vechile ritualuri arabe păgâne ale

hagialâcului (hajj) şi a făcut din acest pelerinaj, care le este atât de scump arabilor, al cincilea „stâlp" al religiei sale.

Toţi musulmanii au datoria să facă acest pelerinaj cel puţin o dată în viaţă, dacă le îngăduie împrejurările. Fireşte, pelerinii îl evocă pe Mahomed, dar ritualurile au fost interpretate pentru a le reaminti de Avraam, Hagar şi Isamel mai mult decât de profetul lor. Unui străin aceste ritualuri îi par bizare – aşa cum se întâmplă cu toate ritualurile străine, sociale sau religioase – dar ele au puterea de a dezlănţui o trăire religioasă intensă şi exprimă perfect aspectele obşteşti şi personale ale spiritualităţii islamice. Astăzi, mulţi dintre miile de pelerini care se adună la data fixată la Mecca nu sunt arabi, ci oameni care au reuşit să-şi însuşească ceremoniile antice ale arabilor. În timp ce se îndreaptă spre Kaaba, purtând îmbrăcămintea tradiţională de pelerin, care şterge toate deosebirile de rasă şi de clasă, ei simt că s-au eliberat de preocupările meschine ale vieţii de zi cu zi şi au fost prinşi într-o comunitate care are un singur punct central şi o singură orientare. Ei strigă la unison „Iată-mă, în slujba ta, O, Allah", înainte de a începe rotirile în jurul altarului. Semnificaţia esenţială a acestui ritual este bine evidenţiată de regretatul filosof iranian Ali Shariati:

> În timp ce mergi în cerc şi te apropii tot mai mult de Kaaba, te simţi ca un mic pârâu care se varsă într-un fluviu. Purtat de val, pierzi contactul cu pământul. Deodată pluteşti, purtat de curent. Pe măsură ce te apropii de centru, presiunea mulţimii te striveşte atât de tare, încât primeşti o nouă viaţă. Acum, eşti o parte din Omenire; acum eşti un Om, viu şi etern... Kaaba este soarele lumii, a cărui faţă te atrage în orbita sa. Rotindu-te în jurul lui Allah, curând uiţi de tine... Ai fost transformat într-o particulă care treptat se topeşte şi dispare. Aceasta este iubirea absolută, la zenit. [34]

Evreii şi creştinii au pus şi ei accent pe spiritualitatea comunităţii. Pelerinajul, *hajj*, oferă fiecărui musulman în parte trăirea unei integrări personale în contextul *ummah*, cu Dumnezeu în centrul său. Ca în majoritatea religiilor, pacea şi armonia sunt teme importante pentru pelerinaj, şi, odată intraţi în sanctuar, pelerinilor li se interzice orice formă de violenţă. Pelerinii nu au voie nici măcar să ucidă o insectă sau să rostească un cuvânt aspru. De aici, ofensa resimţită de întreaga lume musulmană în timpul pelerinajului din 1987, când pelerini iranieni au stârnit o încăierare, în care au murit 402 oameni şi alţi 649 au fost răniţi.

Mahomed a murit pe neaşteptate, după o boală scurtă, în luna iunie a anului 632. După moartea sa, unii dintre beduini au încercat să se desprindă de *ummah*, dar unitatea politică a Arabiei a rezistat. În cele din urmă, şi triburile recalcitrante au acceptat religia lui Dumnezeu unicul: succesul uimitor al lui Mahomed le arătase arabilor că păgânismul care li se potrivise timp de secole nu mai funcţiona în lumea modernă. Religia lui Allah introducea etosul compasiunii care era emblema religiilor mai avansate: fraternitatea şi dreptatea socială erau virtuţile sale de bază. Idealul islamic va continua să fie caracterizat de un puternic egalitarism.

În timpul vieţii lui Mahomed, acest egalitarism cuprindea şi egalitatea sexelor. Astăzi, islamul este înfăţişat în Occident ca fiind o religie inerent misoginã, dar, ca şi creştinismul, religia lui Allah era la început una benefică pentru femei. În *jahiliyyah*, perioada preislamică, Arabia păstrase faţă de femei atitudini care predominaseră înaintea Erei Axiale. Poligamia, de pildă, era ceva obişnuit, iar soţiile rămâneau în gospodăria tatălui lor. Femeile din elită se bucurau de o putere considerabilă şi de prestigiu – prima soţie a lui Mahomed, Khadija, de pildă, era o negustoreasă de succes – dar majoritatea erau tratate la fel ca sclavii; nu aveau drepturi politice sau sociale, iar uciderea pruncilor de sex femeiesc era o practică obişnuită. Femeile s-au numărat printre primii convertiţi ai lui Mahomed, iar emanciparea lor a fost un proiect drag inimii lui. Coranul înterzicea strict uciderea copilelor şi îi certa pe arabi pentru dezamăgirea ce o simţeau când li se năştea o fată. Coranul le dădea femeilor drepturi egale de moştenire şi divorţ: majoritatea femeilor din Occident n-au avut parte de nimic asemănător pînă în secolul 19. Mahomed le încuraja pe femei să joace un rol activ în afaceri în cadrul *ummah*, şi ele îşi exprimau vederile deschis, încrezătoare că vor fi ascultate. La un moment dat, de pildă, femeile din Medina s-au plâns Profetului că bărbaţii le-o iau înainte în studierea Coranului şi l-au rugat să le ajute să-i ajungă din urmă. Ceea ce Mahomed a şi făcut. Una din cele mai importante întrebări ale lor era de ce Coranul se adresa numai bărbaţilor, când femeile se supuseseră şi ele lui Dumnezeu. Rezultatul a fost o revelaţie care se adresa atât femeilor cât şi bărbaţilor şi care sublinia egalitatea morală şi spirituală absolută dintre sexe. [35] După aceea, Coranul se adresa destul de frecvent femeilor, în mod explicit, ceva ce se întâmplă rar atât în scripturile iudaice cât şi în cele creştine.

Din păcate, ca şi la creştinism, religia a fost ulterior confiscată de bărbaţi, care au interpretat textele într-un mod care era dezavantajos pentru femeile musulmane. Coranul nu prescrie vălul pentru toate femeile, ci numai pentru soţiile lui Mahomed, ca un însemn al statutului lor. Însă, o dată ce islamul şi-a ocupat locul în lumea civilizată, musulmanii au adoptat acele obiceiuri din Oikumene care împingeau femeile într-o poziţie de inferioritate. Au preluat obiceiul de a-şi acoperi femeile cu văluri şi a le închide în harem din Persia şi din Bizanţul creştin, unde femeile fuseseră de mult marginalizate în acest fel. Deja la vremea califatului abbasid (750-1258), situaţia femeilor musulmane era la fel de rea ca cea a suratelor lor din societatea iudaică şi din cea creştină. Astăzi, feministele musulmane îşi îndeamnă bărbaţii să revină la spiritul iniţial al Coranului.

Această situaţie ne reaminteşte că islamul, la fel ca orice altă credinţă, putea fi interptetat în mai multe feluri; ca atare, în cadrul lui au luat naştere secte şi divizări. Prima divizare – cea dintre sunniţi şi şiiţi – se prefigura în lupta pentru conducere, după moartea neaşteptată a lui Mahomed. Abu Bakr, prietenul apropiat al lui Mahomed, a fost ales de majoritate, dar unii au fost de părere că el ar fi dorit să-i fie succesor (*kalipha*) vărul şi ginerele său, Ali ibn Abi Talib. Ali însuşi a acceptat conducerea lui Abu Bakr, dar în următorii câţiva

ani el pare să se fi aflat în centrul încrederii dizidenţilor care nu erau de acord cu politica primilor trei califi: Abu Bakr, Umar ibn al-Khattab şi Uthman ibn Affan. În cele din urmă, Ali a devenit al patrulea calif, în anul 656: şiiţii îl vor numi ulterior primul Imam sau Conducător al *ummah*. Pornită din preocuparea pentru conducere, ruptura dintre sunniţi şi şiiţi era una mai curând politică decât doctrinară, şi ea anunţa importanţa politicii în religia musulmană, incluzând aici şi concepţia despre Dumnezeu. *Shiah-i-Ali* (partizanii lui Ali) rămâneau o minoritate şi ei aveau să dea naştere unei credinţe a protestului, simbolizată de figura tragică a nepotului lui Mahomed, Husayn ibn Ali, care a refuzat să-i accepte pe ummaizi (care puseseră mâna pe califat după moartea tatălui său, Ali), şi care a fost ucis împreună cu micul său grup de sprijinitori de Ummayad Caliph Yazid, în anul 680, pe câmpia de la Karbala, lângă Kufa, pe teritoriul de azi al Irakului. Toţi musulmanii socotesc uciderea lui Husayn ca imorală, dar el a devenit un erou special pentru şiiţi, care le reaminteşte că uneori e necesar să lupţi până la moarte împotriva tiraniei. Musulmanii începuseră deja să-şi consolideze imperiul. Primii patru califi s-au preocupat numai de răspândirea islamului printre arabii din imperiile bizantin şi persan, ambele aflate în declin. Dar, sub conducerea ummaizilor, expansiunea a continuat până în Asia şi Africa de Nord, inspirată nu atât de religie cât de imperialismul arab.

În noul imperiu, nimeni nu era silit să accepte credinţa islamică; timp de un secol după moartea lui Mahomed, convertirea nici nu era încurajată iar, în jurul anului 700, a fost chiar interzisă de lege: musulmanii credeau că islamul era al arabilor aşa cum iudaismul era al fiilor lui Iacov. Cât priveşte „poporul cărţii" (*ahl al-kitah*), evreii şi creştinii adică, aceştia aveau asigurată libertatea religioasă ca *dhimmi*, grupuri minoritare protejate. Când califii abbasizi au început să încurajeze convertirea, multe dintre populaţiile semite şi ariene din imperiul lor s-au grăbit să accepte noua religie. Succesul islamului a fost tot atât de constructiv pe cât a fost eşecul şi umilirea lui Iisus pentru creştinism. Politica nu este exterioară vieţii personale religioase a unui musulman, aşa cum se întâmplă în lumea creştină, care nu se încrede în succesul laic. Musulmanii se consideră legaţi să împlinească o societate dreaptă, potrivit voinţei lui Dumnezeu. *Ummah* are o importanţă sacramentală, ca „semn" că Dumnezeu a binecuvântat această străduinţă de a salva omenirea de la oprimare şi nedreptate; sănătatea sa politică ocupă în spiritualitatea unui musulman cam acelaşi loc pe care îl are o opţiune teologică anumită (catolică, protestantă, metodistă, baptistă) în viaţa unui creştin. Dacă pentru creştini preocuparea musulmanilor pentru politică este ciudată, ei ar trebui să reflecteze că propria lor pasiune pentru dezbateri teologice abstracte le pare la fel de bizară evreilor şi musulmanilor.

În anii de început ai istoriei islamice deci, speculaţiile în legătură cu natura lui Dumnezeu au pornit adesea dintr-o preocupare politică în legătură cu situaţia califatului şi a orândurii. Dezbaterile savante despre ce fel de om şi cine anume trebuia să conducă *ummah* s-au dovedit a fi la fel de constructive în islam ca şi dezbaterile despre persoana şi natura lui Iisus în creştinism. După perioada

rashidun (a primilor patru califi „călăuziţi corect"), musulmanii au descoperit că trăiau într-o lume foarte diferită de mica societate pusă pe gâlceavă din Medina. Erau acum stăpânitorii unui imperiu în expansiune iar conducătorii lor păreau mânaţi de lucruri lumeşti şi de lăcomie. Printre aristocraţi şi la curte domnea un lux şi o corupţie care se deosebeau foarte mult de viaţa austeră dusă de Profet şi tovarăşii lui. Cei mai credincioşi dintre musulmani puneau orânduirea la îndoială, aducând ca argument mesajul socialist al Coranului şi încercau să dea islamului relevanţă în noile condiţii. Au apărut astfel diferite soluţii şi secte.

Cea mai populară soluţie a fost găsită de legişti şi tradiţionalişti, care au încercat o întoarcere la idealurile lui Mahomed şi ale *rashidunilor*. Rezultatul a fost formarea legii Shariah, un cod asemănător cu Tora, care se baza pe Coran şi pe viaţa şi maximele profetului. Circula un număr ameţitor de tradiţii orale despre cuvintele (*hadith*) şi practica (*sunnah*) lui Mahomed şi a primilor săi tovarăşi şi acestea au fost adunate în secolele 8 şi 9 de câţiva editori, dintre care cei mai vestiţi au fost Muhammad ibn Ismail al-Bukhari şi Muslim ibn al-Hijjaj al-Qushayri. Pentru că se credea că Mahomed fusese supusul perfect al lui Dumnezeu, musulmanii trebuiau să-l imite în viaţa lor de zi cu zi. Astfel, imitând felul în care vorbea, iubea, mânca, se spăla şi se ruga Mohamed, Legea Sfântă Islamică îi ajuta pe musulmani să trăiască o viaţă care era deschisă divinităţii. Sperau că, purtându-se după modelul Profetului, vor dobândi receptivitatea lui lăuntrică faţă de Dumnezeu. Astfel, când urmează o *sunnah*, salutându-se unul pe altul cu cuvintele „*Salaam alaykum*" (Pacea fie cu tine), aşa cum obişnuia Mahomed, când sunt buni cu animalele, cu orfanii şi săracii, cum era el, şi generoşi şi de încredere în relaţiile cu alţii, musulmanii îşi amintesc de Dumnezeu. Gesturile exterioare nu sunt privite ca scopuri în sine, ci ca mijloace de a dobândi *taqwa*, „conştiinţa existenţei lui Dumnezeu", prescrisă de Coran şi practicată de Profet, care constă într-o permanentă reamintire a lui Dumnezeu (*dhikr*). S-a dezbătut mult validitatea acestor *sunnah* şi *hadith*: unele sunt socotite mai autentice decât altele. Dar, în cele din urmă, problema validităţii istorice a acestor tradiţii este mai puţin importantă decât faptul că ele au funcţionat: s-au dovedit capabile să aducă peste secole un sentiment al divinităţii în vieţile a milioane de musulmani.

Hadith, maximele Profetului, fac cele mai multe referiri la problemele de zi cu zi dar şi la metafizică, la cosmologie şi teologie. O serie din aceste zicale se crede că i-au fost spuse lui Mahomed chiar de Dumnezeu. Aceste *hadith qudsi* (tradiţii sacre) scot în evidenţă imanenţa şi prezenţa lui Dumnezeu în cel ce crede: de pildă, o *hadith* celebră, înşiră fazele prin perceperea de către un musulman a unei prezenţe divine, care pare aproape întrupată în credincios: începi prin a respecta prouncile din Coran şi din Shariah, avansând apoi spre acte voluntare de pietate:

> Robul meu se apropie de mine prin nimic mai preţios pentru mine decât ceea ce i-am hotărât ca îndatorire. Şi robul meu continuă să se apropie de mine,

> îndeplinind mai mult decât i s-a cerut, până când îl îndrăgesc: şi când îl îndrăgesc, devin urechea lui prin care el aude, ochiul lui cu care vede, mâna lui cu care prinde şi piciorul lui cu care calcă. [36]

La fel ca la iudaism şi creştinism, Dumnezeu cel transcendent este în acelaşi timp o prezenţă imanentă pe care o întâlnim aici, jos. Musulmanii puteau cultiva un sentiment al acestei prezenţe divine prin metode foarte asemănătoare cu cele descoperite de cele două religii mai vechi.

Musulmanii care promovau acest fel de credinţă bazată pe imitarea lui Mahomed sunt în general cunoscuţi ca *ahl al-hadith*, tradiţionaliştii. Ei se adresau oamenilor simpli, pentru că etica lor era una înverşunat egalitaristă. Ei se opuneau luxuriei ce domnea la curţile ummaizilor şi abbasizilor, dar nu erau de acord cu tactica revoluţionară a şiiţilor. Nu credeau că un calif avea nevoie de calităţi spirituale excepţionale: acesta era pur şi simplu un administrator. Cu toate acestea, punând accentul pe natura divină a Coranului şi a practicilor *sunnah*, aceştia dădeau fiecărui musulman mijlocul de a intra în contact direct cu Dumnezeu, ceea ce conţinea un potenţial subversiv şi reprezenta o critică puternică la adresa puterii absolute. Nu era nevoie de medierea unei caste de preoţi. Fiecare musulman era răspunzător de soarta sa în faţa lui Dumnezeu.

Mai presus de toate, tradiţionaliştii predicau realitatea eternă a Coranului care, la fel ca Tora sau Logosul, aparţinea într-un fel lui Dumnezeu, aflându-se în mintea sa înainte de începutul timpului. Doctrina lor despre Coranul increat însemna că, atunci când era recitat, musulmanii îl puteau auzi direct pe Dumnezeu cel nevăzut. Coranul reprezenta prezenţa lui Dumnezeu în chiar sânul lor. Rostirea lui era pe buzele lor când îi recitau cuvintele sfinte iar atunci când ţineau cartea sfântă în mâini era ca şi cum ar fi atins însăşi divinitatea. Primii creştini gândiseră cam la fel despre Iisus omul:

> Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit, despre Cuvântul vieţii. [37]

Statutul precis al lui Iisus, Cuvântul, îi frământase mult pe creştini. Acum, musulmanii vor începe să dezbată natura Coranului: în ce sens era textul arab cu adevărat Cuvântul lui Dumnezeu? Unii musulmani găseau că această înălţare a Coranului era o blasfemie, aşa cum pe unii creştini îi scandalizase ideea că Iisus ar fi fost Logosul întrupat.

Însă şiiţii au emis treptat idei care păreau chiar mai apropiate de întruparea creştină. După moartea tragică a lui Husayn, şiiţii au început să fie convinşi că numai descendenţii tatălui său, Ali ibn Abi Talib, trebuiau să conducă *ummah*, şi ei s-au constituit într-o sectă aparte în cadrul islamului. Ca văr şi ginere al lui Mahomed, Ali avea o dublă legătură de sânge cu acesta. Cum nici unul dintre fiii Profetului nu trăise până la maturitate, Ali era ruda sa cea mai apropiată, pe linie bărbătească. În Coran, profeţii îl roagă adesea pe Dumnezeu să le binecuvânteze urmaşii. Şiiţii au extins noţiunea de binecuvântare divină şi au

ajuns să creadă că numai membrii familiei lui Mahomed, prin casa lui Ali, deţineau adevărata cunoaştere (*ilm*) a lui Dumnezeu. Numai ei puteau asigura îndrumarea divină pentru *ummah*. Dacă un descendent al lui Ali venea la putere, musulmanii puteau să spere la o epocă de aur a dreptăţii iar *ummah* avea să fie condusă potrivit voinţei lui Dumnezeu.

Entuziasmul faţă de persoana lui Ali avea să ia forme surprinzătoare. Câteva din grupările şiite mai radicale aveau să-l ridice pe Ali şi pe urmaşii săi pe o treaptă mai înaltă decât însuşi Mahomed, acordându-le un statut aproape divin. Ei se inspirau din antica tradiţie persană a familiei alese ce descindea din zei şi transmitea slava divină din generaţie în generaţie. Până la sfârşitul perioadei ummaizilor, unii şiiţi ajunseseră să creadă că *ilm*, cunoaşterea cea autoritară, se păstra într-o anumită ramură a descendenţilor lui Ali. Musulmanii vor găsi persoana desemnată de Dumnezeu ca adevărat Imam (conducător) pentru *ummah* numai în această familie. Indiferent dacă se afla la putere sau nu, îndrumarea lui era absolut necesară, astfel că fiecare musulman avea datoria să-l caute şi să-i accepte îndrumarea. Întrucât aceşti imami erau văzuţi ca un focar de înstrăinare a loialităţii faţă de ei, califii îi socoteau duşmani ai statului: potrivit tradiţiei şiite, câţiva imami au fost otrăviţi, iar alţii au trebuit să se ascundă. Când un imam murea, el îşi alegea o rudă să-i moştenească ştiinţa, *ilm*. Treptat, imamii au ajuns să fie veneraţi ca *avataruri* ale divinităţii: fiecare dintre ei fusese o „dovadă" (*hujjah*) a prezenţei lui Dumnezeu pe pământ şi, într-un chip misterios, era divinitatea întrupată într-o fiinţă omenească. Cuvintele lui, hotărârile şi poruncile erau ale lui Dumenzeu. Aşa cum creştinii văzuseră în Iisus Calea, Adevărul şi Lumina care avea să-i conducă pe oameni spre Dumnezeu, şiiţii îşi venerau imamii ca poarta (*bab*) spre Dumnezeu, calea (*sabil*) şi călăuza fiecărei generaţii.

Diversele ramuri ale şiiţilor stabileau în moduri diferite succesiunea divină. „Şiiţii doisprezecişti", de pildă, venerau doisprezece descendenţi ai lui Ali prin Husayn, până când, în 939, ultimul imam s-a ascuns şi a dispărut din societatea omenească; cum n-a avut urmaşi, ramura s-a stins. Ismaeliţii, cunoscuţi sub numele se „şeptişti", credeau că al şaptelea din aceşti imami fusese ultimul. Printre „doisprezecişti" a apărut o idee mesianică, aceştia crezând că Imamul al Doisprezecelea sau Ascuns se va reîntoarce, pentru a inaugura o epocă de aur. Aceste idei erau evident primejdioase. Nu numai pentru că erau subversive din punct de vedere politic, dar ele puteau fi uşor interpretate într-un mod primitiv, simplist. Şiiţii cei mai extremişti au dat astfel naştere unei tradiţii esoterice, bazată pe o interpretare simbolică a Coranului, aşa cum vom vedea în capitolul următor. Credinţa lor era prea încifrată pentru majoritatea musulmanilor, care socoteau această idee a întrupării ca fiind o blasfemie, astfel că şiiţii se găseau de obicei în rândul claselor aristocrate şi al intelectualilor. După revoluţia din Iran, noi cei din Vest avem tendinţa să-i înfăţişăm pe şiiţi ca pe o sectă inerent fundamentalistă a islamului, dar aserţiunea nu este corectă. Şiismul a devenit o tradiţie sofisticată. De fapt, şiiţii aveau multe în comun cu acei musulmani care încercau să aplice sistematic Coranului argumente raţionale.

Aceşti raţionalişti, cunoscuţi sub numele de mutaziliţi, au format o grupare distinctă; găsim la ei şi o angajare politică fermă: la fel ca şiiţii, mutaziliţii aveau o atitudine foarte critică faţă de luxul de la curte şi luau adesea poziţie politică activă împotriva orânduirii.

Problema politică a inspirat o dezbatere teologică despre guvernarea afacerilor omeneşti de către Dumnezeu. Sprijinitorii ummaizilor au proclamat cu destulă ipocrizie că nu ei erau vinovaţi pentru purtarea lor ne-islamică, pentru că fuseseră predestinaţi de Dumnezeu să fie aşa cum erau. Coranul are o concepţie foarte fermă despre Dumnezeu ca fiind absolut atotputernic şi atoateştiutor şi multe din textele sale puteau fi luate ca mărturie în sprijinul acestei viziuni a predestinării. Dar Coranul subliniază la fel de clar responsabilitatea umană: „Cu adevărat, Dumnezeu nu schimbă condiţia oamenilor decât dacă aceştia îşi schimbă propriul eu lăuntric". Ca atare, criticii orânduirii puneau accentul pe liberul arbitru şi pe responsabilitatea morală. Mutaziliţii au ales o cale de mijloc şi s-au retras (*i'tazahu*, a sta deoparte) de pe poziţia extremistă. Ei apărau liberul arbitru pentru a salvgarda natura etică a umanităţii. Musulmanii care credeau că Dumnezeu era deasupra noţiunilor simple omeneşti de bine şi rău criticau dreptatea sa. Un Dumnezeu care încălca nestânjenit toate principiile etice pur şi simplu pentru că era Dumnezeu ar fi fost un monstru, cu nimic mai bun decât un calif tiranic. La fel ca şiiţii, mutaziliţii declarau că dreptatea era parte din esenţa lui Dumnezeu: el nu *putea* nedreptăţi pe nimeni; el nu *putea* aproba nimic din ce ar fi fost contrar raţiunii.

Aici, ei intrau în conflict cu tradiţionaliştii, care susţineau că, făcându-l pe om autorul şi creatorul propriului destin, mutaziliţii insultau omnipotenţa lui Dumnezeu. Ei se plângeau că mutaziliţii îl făceau pe Dumnezeau *prea* raţional şi prea asemănător cu omul. Tradiţionaliştii au adoptat doctrina predestinării pentru a scoate în evidenţă natura esenţialmente de neînţeles a lui Dumnezeu: dacă ar fi susţinut că-l înţeleg, acesta nu ar fi putut fi Dumnezeu, ci o simplă proiecţie umană. Dumnezeu transcendea simplele noţiuni omeneşti de bine şi rău şi nu putea fi legat de standardele şi aşteptările noastre: o faptă era rea sau nedreaptă pentru că Dumnezeu hotărâse că era aşa, nu pentru că aceste valori omeneşti aveau o dimensiune transcendentă obligatorie pentru Dumnezeu însuşi. Mutaziliţii greşeau spunând că dreptatea, un ideal pur omenesc, era de aceeaşi esenţă cu Dumnezeu. Problema predestinării şi liberului arbitru, care-i frământase şi pe creştini, indică o dificultate centrală ce se ridica în cazul ideii de Dumnezeu personal. Despre un Dumnezeu impersonal, ca Brahma, se poate spune mai uşor că există dincolo de „bine" şi „rău", trăsături considerate ca fiind măşti ale divinităţii impenetrabile. Dar, un Dumnezeu care, într-un anume chip misterios, este o persoană şi care ia parte activă la istoria oamenilor, se expune la critici. Foarte uşor, acest „Dumnezeu" poate fi transformat într-un tiran sau judecător de proporţii gigantice, pe care să-l punem să ne îndeplinească toate aşteptările. Îl putem transforma pe „Dumnezeu" în republican sau socialist, rasist sau revoluţionar, potrivit vederilor noastre personale. Primejdia care rezultă de aici i-a condus pe unii să considere că un Dumnezeu personal este o idee

nereligioasă, pentru că ea ne plantează în propriile noastre prejudecăţi şi absolutizează propriile noastre idei omeneşti.

Pentru a evita această primejdie, tradiţionaliştii au venit cu vechea distincţie, folosită atât de evrei cât şi de creştini, dintre esenţa lui Dumnezeu şi activităţile sale. Ei susţineau că unele din atributele care îi îngăduiau Dumnezeului transcendent să intre în relaţie cu lumea – cum ar fi puterea, cunoaşterea, voinţa, auzul, văzul şi graiul, toate atribuite în Coran lui Allah – , existaseră la el din eternitate tot aşa cum existase increatul Coran. Ele erau distincte de esenţa impenetrabilă a lui Dumnezeu, care va scăpa întotdeauna înţelegerii noastre. La fel cum evreii îşi imaginaseră că Înţelepciunea lui Dumnezeu sau Tora existaseră la Dumnezeu de dinainte de începutul timpului, musulmanii produceau acum o idee asemănătoare pentru a explica personalitatea lui Dumnezeu şi a le reaminti musulmanilor că el nu putea fi cuprins în întregime de mintea omenească. Dacă n-ar fi fost Califul al-Mamun (813-832) care să fie de partea mutaziliţilor şi să încerce să facă din ideile lor doctrina musulmană oficială, acest argument abstract ar fi avut probabil influenţă doar asupra unui grup restrâns. Dar, când califul a început să-i tortureze pe tradiţionalişti pentru a impune credinţa mutaziliţilor, oamenii de rând s-au îngrozit de această purtare ne-islamică. Ahmad ibn Hanbal (780-855), un fruntaş tradiţionalist care abia a scăpat cu viaţă din inchiziţia lui al-Mamun, a devenit un erou popular. Pioşenia şi carisma lui – înălţase rugi pentru torţionarii săi – erau o sfidare la adresa califatului, iar credinţa lui în Coranul increat a devenit simbolul unei revolte populiste împotriva raţionalismului mutaziliţilor.

Ibn Hanbal a refuzat să accepte orice discuţie raţională despre Dumnezeu. Astfel, când mutazilitul moderat al-Huayan al-Karabisi (mort 859) a propus o soluţie de compromis – Coranul, considerat a fi cuvântul lui Dumnezeu, era într-adevăr increat, dar atunci când era pus în cuvinte omeneşti devenea un lucru creat – Ibn Hanbal a condamnat doctrina. Al-Karabisi era dispus să-şi modifice iar viziunea; el declară că araba coranică, scrisă şi vorbită, era *in*creată în măsura în care ea se împărtăşea din graiul etern al lui Dumnezeu. Însă Ibn Hanbal declară şi această idee ilegală, căci era fără sens şi primejdios să se facă speculaţii despre originea Coranului în acest mod raţionalist. Raţiunea nu era un instrument potrivit pentru explorarea inexprimabilului Dumnezeu. El i-a acuzat pe mutaziliţi că-l golesc pe Dumnezeu de mister şi fac din el o formulă abstractă, fără nici o valoare religioasă. Ibn Hanbal insista ca atunci când Coranul foloseşte termeni antropomorfi pentru a descrie activitatea lui Dumnezeu în lume sau când spune că Dumnezeu „vorbeşte" şi „vede" şi „stă pe tronul său", aceştia trebuie interpretaţi în sens literal, dar „fără a întreba cum" (*bila kayf*). El ar putea fi comparat cu creştini radicali ca Athanasius, care insista asupra unei interpretări extreme a doctrinei Întrupării, împotriva unor eretici mai raţionali. Ibn Hanbal sublinia caracterul fundamental inefabil al divinului, care nu poate fi pătruns de nici o logică sau analiză conceptuală.

Cu toate acestea, Coranul pune permanent în evidenţă importanţa inteligenţei şi a înţelegerii, iar poziţia lui Ibn Hanbal era una cam simplistă.

Mulţi musulmani o găseau jignitoare şi obscurantistă. Abu al-Hasan ibn Ismail al-Ashari (878-941) a găsit o cale de compromis. Acesta fusese mutazilit, dar se convertise la tradiţionalism după un vis în care i se arătase Profetul şi-l îndemnase să studieze *hadith*. Al-Ashari a căzut apoi în cealaltă extremă, devenind un tradiţionalist înfocat şi predicând împotriva concepţiei mutaziliţilor, pe care a numit-o plaga islamului. Apoi a mai avut un vis, în care Mahomed i s-a arătat destul de supărat şi i-a zis: „Nu ţi-am spus să renunţi la argumentele logice, ci să sprijini adevăratele *hadith*!"[38] După aceea, al-Ashari avea să folosească tehnicile raţionaliste ale mutaziliţilor pentru a promova spiritul agnostic al lui Ibn Hanbal. În vreme ce mutaziliţii susţineau că revelaţia lui Dumnezeu nu putea fi neraţională, al-Ashari folosea raţiunea şi logica pentru a arăta că Dumnezeu era dincolo de înţelegerea noastră. Mutaziliţii riscaseră să-l reducă pe Dumnezeu la un concept coerent dar arid; al-Ashari dorea o reîntoarcere la Dumnezeul complet din Coran, în ciuda discrepanţelor sale. La fel ca Denis Areopagitul, el credea că paradoxul trebuie să sporească aprecierea noastră pentru Dumnezeu. Refuza să-l reducă pe Dumnezeu la un concept care putea fi discutat şi analizat ca orice altă idee omenească. Atributele divine ale cunoaşterii, puterii, vieţii şi aşa mai departe erau reale; ele *aparţinuseră* lui Dumnezeu dintotdeanua. Dar erau distincte de esenţa lui Dumnezeu, căci Dumnezeu era în esenţă unul, simplu şi unic. Nu putea fi privit ca o fiinţă complexă, pentru că el era însăşi simplitatea; nu putea fi analizat definindu-i-se diferitele caracteristici sau prin divizare în părţi mai mici. Al-Ashari refuza orice încercare de a rezolva paradoxul: astfel, el insista că atunci când Coranul spune că Dumnezeu „stă pe tronul său", trebuie acceptat că acesta este un fapt, chiar dacă este dincolo de înţelegerea noastră să concepem că un spirit pur „stă".

Al-Ashari încerca să găsească o cale de mijloc între obscurantismul deliberat şi raţionalismul extrem. Unii literalişti susţineau că dacă cei binecuvântaţi aveau să-l „vadă" pe Dumnezeu în ceruri, cum spunea Coranul, el trebuia să aibă o prezenţă fizică. Hashim ibn Hakim mergea mai departe, spunând că:

> Allah are un trup, definit, mare, înalt şi lung, de dimensiuni egale, strălucind de lumină, cu o măsură largă în cele trei dimensiuni ale sale, într-un loc dincolo de loc, ca un lingou de metal pur, strălucind ca o perlă rotundă pe toate părţile, având culoare, gust, miros şi tuşeu.[39]

Unii şiiţi acceptau asemenea opinii, datorită credinţei lor că imamii erau întrupări ale divinităţii. Mutaziliţii susţineau că atunci când se vorbeşte în Coran despre „mâinile" lui Dumnezeu, de pildă, interpretarea trebuie să fie alegorică, referindu-se la generozitatea şi mărinimia lui. Al-Ashari se opunea literaliştilor, subliniind că în Coran se insista asupra faptului că putem vorbi cu Dumnezeu doar într-un limbaj simbolic. Dar el se opunea şi tradiţionaliştilor, care respingeau raţiunea în totalitate. El argumenta că Mahomed nu se confruntase cu astfel de probleme, căci, altfel, i-ar fi îndrumat pe musulmani în acest sens; ca atare, toţi

musulmanii aveau datoria să folosească aceste instrumente de interpretare ca o analogie (*qiyas*), pentru a păstra un concept cu adevărat religios despre Dumnezeu.

Al-Ashari a optat în mod constant pentru o poziţie de compromis. Coranul, susţinea el, era Cuvântul etern şi increat al lui Dumnezeu, dar cerneala, hârtia şi cuvintele arăbeşti ale textului sfânt erau create. El condamna doctrina liberului arbitru a mutaziliţilor, căci Dumnezeu şi numai el putea fi „creatorul" faptelor omului, dar era în acelaşi timp şi inamicul viziunii tradiţionaliste potrivit căreia oamenii nu contribuiau în nici un fel la mântuirea lor. Soluţia lui era una destul de contradictorie: Dumnezeu creează faptele dar îngăduie ca oamenii să fie lăudaţi sau certaţi pentru ele. Însă, spre deosebire de Ibn Hanbal, Al-Ashari *era* pregătit să pună întrebări şi să cerceteze aceste probleme metafizice, chiar dacă, în cele din urmă, avea să tragă concluzia că era greşit să se încerce adunarea unei realităţi misterioase şi inefabile, pe care o numim Dumnezeu, într-un sistem ordonat şi raţionalist. Al-Ashari pusese bazele tradiţiei musulmane a ceea ce se traduce de obicei prin „teologie" – *Kalam* (în traducere literală, „cuvânt" sau „discurs"). Succesorii săi din secolele 10 şi 11 au şlefuit metodologia Kalam şi i-au dezvoltat ideile. Primii asharişi au dorit să stabilească un cadru metafizic pentru o discutare convingătoare a suveranităţii lui Dumnezeu. Primul mare teolog al şcolii asharite a fost Abu Bakr al-Baqillani (mort 1013). În tratatul său *al-Tawhid* (Unitate), acesta era de acord cu doctrina mutaziliţilor că oamenii puteau dovedi existenţa lui Dumnezeu logic, cu argumente raţionale: Coranul însuşi îl înfăţişează pe Avraam cum îl descoperă pe Creatorul veşnic, meditând sistematic asupra lumii naturale. Dar, Al-Baqillani nega posibilitatea ca oamenii să facă distincţia dintre bine şi rău fără o revelaţie, întrucât acestea nu sunt categorii naturale, ci au fost decretate de Dumnezeu: Allah nu este legat de noţiunile omeneşti despre ce este bine şi ce este rău.

Al-Baqillani a creat o teorie cunoscută sub numele de „atomism" sau „accidentalism", care încerca să găsească o motivaţie metafizică pentru profesiunea de credinţă musulmană: că nu exista nici un alt dumnezeu, realitate sau certitudine în afară de Allah. El susţinea că absolut totul în lume depinde de atenţia directă a lui Dumnezeu. Întregul univers era redus la nenumăraţi atomi individuali: timpul şi spaţiul erau discontinue şi nimic nu avea o identitate specifică individuală. Universul fenomenal era redus la nefiinţă de către al-Baqillani la fel de radical cum fusese redus de către Athanasius. Numai Dumnezeu avea realitate, şi numai el putea să ne extragă din nefiinţă. El susţinea universul şi îşi trezea creaţia la existenţă în fiece secundă. Nu existau legi naturale care să explice supravieţuirea cosmosului. Deşi alţi musulmani se adresau cu mult succes ştiinţei, asharismul era fundamental opus ştiinţelor naturale, având cu toate acestea o relevanţă religioasă. Era o încercare metafizică de a explica prezenţa lui Dumnezeu în fiecare amănunt al vieţii de zi cu zi şi un avertisment că credinţa nu depindea de logica obişnuită. Dacă era folosit ca o disciplină mai curând decât ca o prezentare faptică a realităţii, el îi putea ajuta pe musulmani să devină conştienţi de Dumnezeu aşa cum prescria Coranul. Slăbiciunea sa

consta în excluderea dovezilor ştiinţifice care susţineau contrariul şi în interpretarea sa mult prea literală a unei atitudini religioase care era fundamental intangibilă. Ea putea provoca o fractură între modul în care musulmanul îl percepea pe Dumnezeu şi cel în care vedea alte lucruri. Atât mutaziliţii cât şi ashariţii încercaseră, pe căi diferite, să asocieze percepţia religioasă despre Dumnezeu cu gândirea raţională comună. Acest lucru era important. Musulmanii încercau să afle dacă era posibil să vorbească despre Dumnezeu aşa cum se discută despre alte subiecte. Am văzut că grecii ajunseseră la concluzia că nu era posibil şi că tăcerea era singura formă potrivită de teologie. În cele din urmă, majoritatea musulmanilor vor ajunge la aceeaşi concluzie.

Mahomed şi tovarăşii săi aparţinuseră unei societăţi mult mai primitive decât aceea a lui al-Baqillani. Imperiul islamic se întinsese peste lumea civilizată iar musulmanii trebuiau să facă faţă unor moduri mult mai sofisticate din punct de vedere intelectual de a vedea lumea şi dumnezeirea. În mare parte, Mahomed retrăise instinctiv vechea întâlnire ebraică cu divinitatea, iar generaţiile următoare au avut de înfruntat unele din problemele cu care se confruntaseră bisericile creştine. Unii au recurs chiar la o teologie a întrupării, în ciuda faptului că în Coran se condamna zeificarea lui Iisus de către creştini. Experienţa islamică ne arată că noţiunea unui Dumnezeu transcendent dar personal tinde să ridice acelaşi fel de probleme şi să ducă la acelaşi gen de soluţii.

Experimentul Kalam denotă că, deşi se puteau folosi metode raţionale pentru a arăta că „Dumnezeu" era de neînţeles prin raţiune, acest lucru i-ar fi neliniştit pe unii musulmani. Kalam n-a dobândit niciodată importanţa pe care o are teologia la creştinismul occidental. Califii abbasizi care-i sprijiniseră pe mutaziliţi au constatat că nu le puteau impune credincioşilor doctrinele acestora, pentru că nu le „acceptau". Raţionalismul a continuat să influenţeze alţi gânditori în toată perioada medievală, dar s-a numărat printre căutările unei minorităţi, în timp ce majoritatea musulmanilor au sfârşit prin a nu mai avea nici o încredere în el. La fel ca iudaismul şi creştinismul, islamul luase naştere dintr-o experienţă semită, dar intrase în coliziune cu raţionalismul grec din centrele elene ale Orientului Mijlociu. Alţi musulmani încercau o elenizare chiar mai radicală a Dumnezeului islamic, introducând un nou element filosofic în cele trei religii monoteiste. Cele trei credinţe – iudaismul, creştinismul şi islamul – vor ajunge la concluzii diferite dar foarte semnificative despre valabilitatea filosofiei şi relevanţa ei pentru misterul lui Dumnezeu.

6

Dumnezeul filosofilor

ÎN SECOLUL 9, arabii au venit în contact cu ştiinţa şi filosofia greacă, iar rezultatul a fost o înflorire culturală care, în termeni europeni, poate fi considerată ca o încrucişare între Renaştere şi Iluminism. O echipă de traducători, majoritatea creştini nestorieni, au tradus texte greceşti în arabă, făcând un lucru excelent. Arabii musulmani studiau acum astronomia, alchimia, matematica şi medicina cu un asemenea succes, încât, în decursul secolelor 9 şi 10, Imperiul Abbasid a înregistrat mai multe descoperiri ştiinţifice decât în orice altă perioadă trecută din istorie. S-a ivit un nou tip de musulman, devotat idealului pe care musulmanii l-au numit *falsafah*. Termenul este de obicei tradus prin „filosofie", dar are o semnificaţie mai largă, mai bogată: ca şi filosofii francezi din secolul 8, *faylasufii* (filosofii) doreau să trăiască în mod raţional, potrivit legilor care, credeau ei, guvernau cosmosul şi care puteau fi descifrate la fiecare nivel al realităţii. La început, ei s-au concentrat asupra ştiinţelor naturale dar apoi, inevitabil, s-au adresat metafizicii greceşti şi au hotărât să-i aplice principiile la islam. Aceştia credeau că Dumnezeul filosofilor geci era identic cu Allah. Creştinii greci simţiseră şi ei o afinitate cu elenismul, dar hotărâseră că Dumnezeul grecilor trebuia modificat după modelul mai paradoxal al Dumnezeului biblic: în cele din urmă, cum vom vedea, au întors spatele propriei tradiţii filosofice, în credinţa că raţiunea şi logica puteau contribui prea puţin la studiile despre Dumnezeu. Faylasufii au ajuns însă la o concluzie contrară: ei credeau că raţionalismul reprezenta cea mai avansată formă de religie şi că el dăduse naştere unei noţiuni mai înalte despre Dumnezeu decât Dumnezeul revelat în scriptură.

Azi, vedem în general ştiinţa şi filosofia ca fiind opuse religiei, dar faylasufii erau de obicei oameni pioşi, care se socoteau fiii fideli ai Profetului. Ca buni musulmani, ei aveau o conştiinţă politică, dispreţuiau luxuria curţii şi doreau să-şi reformeze societatea potrivit legilor raţiunii. Întreprinderea lor a fost una importantă: cum studiile lor ştiinţifice şi filosofice erau dominate de gândirea greacă, era imperios necesar pentru ei să găsească o verigă de legătură între credinţa lor şi această viziune mai raţională, obiectivă. Poate fi extrem de

nesănătos să-l coborâm pe Dumnezeu într-o categorie intelectuală separată şi să vedem credinţa izolată de alte preocupări umane. Faylasufii nu intenţionau să desfiinţeze religia, dar doreau să o cureţe de toate elementele pe care le considerau primitive şi parohiale. Ei nu se îndoiau de existenţa lui Dumnezeu – socotind existenţa sa ca fiind de la sine înţeleasă – dar considerau important să dovedească logic acest lucru, pentru a arăta că Allah era compatibil cu idealul lor raţionalist.

Se ridicau totuşi probleme. Am văzut că Dumnezeul filosofilor greci era foarte deosebit de Dumnezeul revelaţiei: Zeitatea Supremă a lui Aristotel sau Plotin era veşnică şi impasibilă; aceasta nu lua seama la evenimentele omeneşti, nu se dezvăluia în istorie, nu crease lumea şi nu avea s-o judece la sfârşitul timpurilor. Istoria, teofania majoră a credinţelor monoteiste, fusese respinsă de Aristotel, ca fiind inferioară filosofiei. Ea nu avea început, mijloc sau sfârşit, căci cosmosul emana veşnic de la Dumnezeu. Faylasufii doreau să treacă dincolo de istorie, care era o simplă iluzie, să întrezărească lumea fără de schimbare, ideală, a divinităţii. Cu tot accentul pus pe raţional, faylasufii reclamau o credinţă aparte. Îţi trebuia mare curaj să crezi că cosmosul, unde haosul şi durerea păreau mai evidente decât o ordine dirijată, era cu adevărat condus de principiul raţiunii. Şi ei trebuiau să cultive un sentiment al unei semnificaţii supreme în mijlocul evenimentelor frecvent dezastruoase şi confuze ale lumii înconjurătoare. Credinţa faylasufilor avea o nobleţe, vădea o căutare a obiectivităţii şi o viziune a veşniciei. Ei doreau o religie universală, care nu se limita la o manifestare particulară a lui Dumnezeu, nici nu era plasată într-un timp şi spaţiu definit; ei credeau că e de datoria lor să traducă revelaţia Coranului într-un idiom mai avansat, dezvoltat prin veacuri de cele mai bune şi nobile minţi din toate culturile. În loc să-l vadă pe Dumnezeu ca mister, faylasufii credeau că Dumnezeu era însăşi raţiunea.

O asemenea credinţă într-un univers cu totul raţional ne apare naivă astăzi, căci propriile noastre descoperiri ştiinţifice ne-au dezvăluit de mult inconsistenţa dovezilor lui Aristotel despre existenţa lui Dumnezeu. Această perspectivă era imposibilă pentru oricine, în secolele 9 şi 10, dar experienţa faylasufilor este revelatoare pentru actuala noastră situaţie religioasă. Revoluţia ştiinţifică din perioada abbasidă îşi implica participanţii în ceva mai mult decât dobândirea de noi informaţii. Ca şi în zilele noastre, descoperirile ştiinţifice cereau cultivarea unei mentalităţi diferite, care transforma modul faylasufilor de a vedea lumea. Ştiinţa reclamă credinţa fundamentală că există o explicaţie raţională pentru orice; şi mai reclamă o imaginaţie şi un curaj care nu se deosebesc de creativitatea religioasă. Ca şi profetul sau misticul, savantul îşi impune să se confrunte cu domeniul ceţos şi imprevizibil al realităţii increate. Inevitabil, această viziune a afectat percepţia faylasufilor despre Dumnezeu şi i-a făcut să revizuiască şi chiar să abandoneze credinţele mai vechi ale contemporanilor lor. Tot astfel, viziunea ştiinţifică din zilele noastre a făcut din teismul clasic ceva imposibil pentru mulţi. A te agăţa de vechea teologie nu înseamnă că-ţi pierzi forţa ci că-ţi pierzi, păgubitor, integritatea. Faylasufii au încercat să-şi unească noile percepţii

cu credinţa islamică generală şi să vină cu idei revoluţionare despre Dumnezeu, inspirate de greci. Cu toate acestea, eşecul final al zeităţii lor raţionale ne spune ceva important despre natura adevărului religios.

Faylasufii au încercat o contopire mai cuprinzătoare a filosofiei greceşti cu religia decât orice alţi monoteişti dinaintea lor. Atât mutaziliţii cât şi asharitii încercaseră să construiască un pod între revelaţie şi raţiunea naturală dar, la ei, Dumnezeul revelaţiei avea prioritate. Kalamul se baza pe viziunea monoteistă tradiţională asupra istoriei ca teofanie; el susţinea că evenimentele concrete sunt cruciale, pentru că ele furnizează singura certitudine de care dispunem. Asharitii se îndoiau că *existau* legi generale şi principii veşnice. Cu toate că acest atomism avea o valoare religioasă şi creativă, el era evident străin spiritului ştiinţific şi nu-i putea satisface pe faylasufi. Falsafah acorda o importanţă redusă istoriei, concretului şi particularului, dar cultiva respectul pentru legile generale pe care asharitii le respingeau. Pentru ei, Dumnezeu trebuia descoperit în argumente logice, nu în revelaţii speciale, făcute în anumite momente, în timp, unor indivizi. Această căutare a adevărului obiectiv, generalizat era caracteristică studiilor lor şi condiţiona felul în care percepeau realitatea supremă. Un Dumnezeu care nu era acelaşi pentru toată lumea, lăsând la o parte inevitabilele diferenţe culturale, nu putea da o soluţie satisfăcătoare întrebării religioase fundamentale: „Care este sensul suprem al vieţii?" Nu puteai căuta soluţii ştiinţifice care aveau aplicabilitate universală în laborator, şi în acelaşi timp să te rogi la un Dumnezeu care era tot mai mult considerat de credincioşi ca fiind unicul dat a musulmanilor. Cu toate acestea, studierea Coranului punea în evidenţă faptul că Mahomed însuşi avusese o viziune universală şi susţinuse că toate religiile călăuzite corect veneau de la Dumnezeu. Faylasufii nu considerau că trebuie respins Coranul. Ei încercau în schimb să scoată în evidenţă relaţia dintre cele două: ambele erau căi drepte spre Dumnezeu, potrivite nevoilor indivizilor. Ei nu vedeau o contradicţie fundamentală între revelaţie şi ştiinţă, între raţionalism şi credinţă. În schimb, au dat naştere unei filosofii care a fost numită filosofie profetică. Ei doreau să găsească esenţa adevărului din miezul diferitelor religii istorice care, de la începuturile istoriei, încercaseră să definească realitatea aceluiaşi Dumnezeu.

Falsafah fusese inspirată de întâlnirea cu ştiinţa şi metafizica greacă, dar nu era dependentă total de elenism. În coloniile lor din Orientul Mijlociu, grecii avuseseră tendinţa să urmeze un program de învăţământ standard, astfel că, deşi importanţa acordată unor anume aspecte din filosofia helenistică era diferită, studenţii trebuiau să citească un set de texte într-o anumită ordine. De aici rezultase un anumit grad de unitate şi coerenţă. Totuşi, faylasufii nu respectaseră această programă, citind textele pe măsură ce acestea ajungeau la ei. S-au deschis astfel, inevitabil, perspective noi. Pe lângă propriile lor vederi, specific islamice şi arabe, gândirea lor a fost afectată şi de influenţe persane, indiene şi gnostice.

Astfel, Yaqub ibn Ishaq al-Kindi (mort cca. 870), primul musulman care a aplicat Coranului metoda raţională, era foarte apropiat de mutaziliţi şi în dezacord cu Aristotel în privinţa unor chestiuni majore. El fusese instruit la Basra dar se

stabilise în Bagdad, unde se bucura de patronajul Califului al-Mamun. Realizările şi influenţa sa erau imense, cuprinzând matematica, ştiinţa şi filosofia. Dar principala lui preocupare era religia. Cu vederile sale mutazilite, el putea concepe filosofia numai ca slujitoare a revelaţiei: cunoaşterea inspirată a profeţilor depăşise întotdeauna percepţiile filosofilor, care erau doar de natură omenească. Majoritatea faylasufilor de mai târziu nu vor împărtăşi această perspectivă. Al-Kindi era însă dornic să găsească adevărul în alte tradiţii religioase. Adevărul era unul, şi era sarcina filosofului să-l caute, indiferent de învelişul cultural sau lingvistic pe care-l avusese de-a lungul secolelor.

> Nu trebuie să ne ruşinăm să recunoaştem adevărul şi să-l asimilăm, indiferent din ce sursă ne parvine, chiar dacă ne este dat de generaţii trecute sau de naţii străine. Pentru cel ce caută adevărul nimic nu este mai preţios decât adevărul însuşi; el nu-i scade valoarea şi poziţia celui care aspiră la el, ci îl înnobileză şi-l onorează.[1]

Aici, al-Kindi era în acord cu Coranul. Dar, el a mers mai departe, nelimitându-se la profeţi, ci îndreptându-şi atenţia spre filosofii greci. A folosit argumentele lui Aristotel în legătură cu existenţa unui Motor Primordial. Într-o lume raţională, susţinea el, totul are o cauză. Ca atare, trebuie să existe un Motor Imobil care să imprime mişcarea. Acest Prim Principiu era Fiinţa însăşi, de neschimbat, perfectă şi indestructibilă. Ajungând la această concluzie, al-Kindi se îndepărtează de Aristotel, aderând la doctrina coranică a creaţiei *ex nihilo*. Acţiunea poate fi definită ca înfăptuirea a ceva din nimic. Aceasta, susţinea al-Kindi, era prerogativa lui Dumnezeu. El este singura Fiinţă care poate cu adevărat acţiona în acest sens şi el este cauza reală a tuturor activităţilor pe care le vedem în lumea din jurul nostru.

Falsafah a sfârşit prin a respinge creaţia *ex nihilo*, astfel că al-Kindi nu poate fi descris ca un adevărat faylasuf. Dar el a fost un pionier al încercărilor islamice de a pune de acord adevărul religios cu metafizica sistematică. Succesorii săi au fost mai radicali. Astfel, Abu Bakr Muhammad ibn Zakaria ar-Razi (mort cca. 930), descris ca cel mai mare non-conformist din istoria musulmană, a respins metafizica lui Aristotel şi, la fel ca gnosticii, a considerat creaţia ca fiind opera unui demiurg: materia nu putea să fi emanat de la un Dumnezeu cu totul spiritual. El a respins şi soluţia aristotelică a unui Motor Primordial, ca şi doctrinele coranice despre revelaţie şi profeţie. Doar raţiunea şi filosofia ne puteau salva. Ar-Razi n-a fost deci monoteist cu adevărat: a fost probabil primul liber cugetător care a găsit conceptul de Dumnezeu incompatibil cu o viziune ştiinţifică. A fost un strălucit medic şi un om bun şi generos, care a muncit ani de zile ca şef al spitalului din localitatea sa natală, Rayy, din Iran. Majoritatea faylasufilor n-au împins raţionalismul până la aceste limite extreme. Într-o dezbatere cu un musulman mai convenţional, el susţine că nici un faylasuf adevărat nu se putea baza pe o tradiţie stabilită, trebuind să gândească singur, căci numai raţiunea ne poate duce la adevăr. N-avea rost să te bazezi pe doctrine revelate, pentru că religiile nu concordau. Cum putea cineva să spună care din

ele era corectă? Dar, oponentul său – care, destul de confuz, e numit tot ar-Razi[2] – aduce în discuţie o chestiune importantă. Ce faci cu oamenii simpli? întreabă el. Majoritatea erau cu totul incapabili de o gândire filosofică: însemna că aceştia erau pierduţi, condamnaţi la eroare şi confuzie? Unul din motivele pentru care Falsafah a rămas o sectă minoritară în cadrul islamului a fost elitismul său. Ea se adresa forţamente numai celor cu un anumit coeficient de inteligenţă, fiind astfel împotriva spiritului egalitarist care începea să caracterizeze societatea musulmană.

Faylasuful turc Abu Nasr al-Farabi (mort 980) a tratat şi el problema maselor neinstruite, care nu erau capabile de raţionalism filosofic. El poate fi considerat fondatorul unei autentice Falsafah, punând în evidenţă universalitatea atrăgătoare a acestui ideal musulman. Al-Farabi a fost ceea ce noi am numi un renascentist; nu a fost doar medic ci şi muzician şi mistic. În lucrarea sa *Părerile locuitorilor unui oraş virtuos*, el demonstra şi preocuparea politică şi socială, care erau esenţiale în spiritualitatea musulmană. În *Republica*, Platon susţinuse că o societate bună trebuie condusă de un filosof care guvernează potrivit unor principii raţionale pe care este capabil să le transmită pe înţelesul oamenilor de rând. Al-Farabi susţinea că Profetul Mahomed fusese exact genul de conducător pe care îl preconizase Platon. El exprimase adevărurile veşnice într-o formă artistică pe care oamenii o puteau înţelege, astfel că Islamul se potrivea în chip ideal pentru crearea societăţii ideale a lui Platon. Şiismul a fost probabil forma de islam cea mai potrivită pentru realizarea acestui proiect, datorită cultului său pentru imamul înţelept. Cu toate că era un sufist practicant, al-Farabi vedea revelaţia ca un proces perfect natural. Dumnezeul filosofilor greci, care era departe de preocupările omeneşti, n-ar fi putut „vorbi" fiinţelor omeneşti şi nu ar fi putut interveni în evenimentele terestre, aşa cum reieşea din doctrina revelaţiei. Asta însă nu însemna că Dumnezeu era îndepărtat de preocupările esenţiale ale lui al-Farabi. Dumnezeu se afla în centrul filosofiei sale, iar tratatul său începea cu o discuţie despre Dumnezeu. Acesta era însă Dumnezeul lui Aristotel şi Plotin: era Prima dintre toate fiinţele. Un creştin grec educat în spiritul filosofiei mistice a lui Denis Areopagitul ar fi ridicat obiecţii la o teorie care pur şi simplu făcea din Dumnezeu o altă fiinţă, chiar dacă de o natură superioară. Dar, al-Farabi rămânea apropiat de Aristotel. El nu credea că Dumnezeu hotărâse „brusc" să creeze lumea, căci asta l-ar fi implicat pe Dumnezeu cel etern şi static într-o schimbare improbabilă.

Ca şi grecii, al-Farabi vedea lanţul firii pornind veşnic de la Unul, în zece emanaţii succesive sau „intelecte", fiecare generând una din sferele ptolemeice: cerurile exterioare, sfera stelelor fixe, sferele lui Saturn, Jupiter, Marte, a Soarelui, a lui Venus, Mercur şi a Lunii. Odată ajunşi în propria noastră lume sublunară, devenim conştienţi de o ierarhie a firii care se desfăşoară în sens opus, începând cu materia neînsufleţită, progresând prin plante şi animale spre a culmina cu omul, al cărui suflet şi intelect se împărtăşesc din Raţiunea divină, în timp ce trupul vine din pământ. Prin procesul de purificare descris de Platon şi Plotin, fiinţele omeneşti se pot desprinde de legăturile pământeşti, întorcându-se la Dumnezeu, casa lor naturală.

Erau diferenţe vădite faţă de viziunea coranică asupra realităţii, dar al-Farabi vedea filosofia ca pe o cale superioară de a înţelege adevărurile pe care profeţii le exprimaseră în mod poetic, metaforic, pentru a le face atrăgătoare pentru oameni. Falsafah nu era o filosofie pentru oricine. Spre mijlocul secolului 10, a început să pătrundă în islam un element esoteric. Falsafah era o astfel de disciplină esoterică. Sufismul şi şiismul interpretau şi ele islamul altfel decât *ulema*, clericii care aderau doar la Legea Sfântă şi la Coran. Ei îşi ţineau doctrinele secrete nu pentru că doreau să ţină poporul la distanţă, ci pentru că faylasufii, sufiştii şi şiiţii înţelegeau cu toţii că versiunile lor de islam, mai îndrăzneţe şi mai inventive, puteau lesne să fie înţelese greşit. O interpretare literală sau simplistă a doctrinelor Falsafah, a miturilor sufismului sau a imamologiei şiite putea crea confuzie printre oamenii care nu aveau capacitatea, instruirea sau temperamentul potrivit pentru o abordare mai simbolică, raţionalistă sau creatoare a adevărului suprem. În cadrul acestor secte esoterice, iniţiaţii erau pregătiţi cu grijă pentru receptarea acestor noţiuni dificile, prin discipline speciale ale minţii şi inimii. Am văzut cum au dezvoltat creştinii greci o noţiune similară, făcând distincţia dintre *dogma* şi *kerygma*. Occidentul n-a dat naştere unei tradiţii esoterice, aderând în schimb la interpretarea *kerygmatică* a religiei, care trebuia să fie aceeaşi pentru toţi. În loc să le îngăduie aşazişilor devianţi să-şi păstreze credinţa în cadru privat, creştinii occidentali pur şi simplu i-au persecutat, străduindu-se să-i elimine pe non-conformişti. În lumea islamică, gânditorii esoterici mureau de obicei de moarte bună.

Doctrina emanaţiei a lui al-Farabi a ajuns să fie general acceptată de faylasufi. Misticii, cum vom vedea, găseau şi ei noţiunea de emanaţie mai atrăgătoare decât doctrina creaţiei *ex nihilo*. Departe de a socoti filosofia şi raţiunea ca inamici ai religiei, sufiştii musulmani şi cabaliştii evrei considerau adesea percepţiile faylasufilor ca o inspiraţie pentru genul lor mai creator de religie. Lucru evident mai ales la şiism. Deşi rămânea o formă minoritară de islamism, secolul 10 este cunoscut ca secolul şiit, deoarece şiiţii au reuşit să obţină poziţii politice conducătoare în tot imperiul. Cel mai mare succes al şiiţilor a fost stabilirea unui califat la Tunis, în 909, în opoziţie cu califatul sunnit din Bagdad. Aceasta a fost realizarea unei secte ismaelite, cunoscută sub numele de „fatimizi" sau „şeptişti", pentru a o deosebi de aceea mai numeroasă a şiiţilor „doisprezecişti", care acceptau autoritatea celor doisprezece imami. Ismaeliţii s-au despărţit de doisprezecişti după moartea lui Jafar ibn Sadic, sfântul Imam al Şaptelea, în anul 765. Jafar îl desemnase ca succesor pe fiul său, Ismael, dar Ismael a murit tânăr, iar la moartea sa doisprezeciştii au acceptat autoritatea fratelui său Musa. Însă ismaeliţii au rămas credincioşi lui Ismael şi au crezut că ramura s-a stins cu el. Califatul lor nord-african a devenit extrem de puternic: în anul 973, ei şi-au mutat capitala la al-Qahirah, pe locul unde se află astăzi Cairo, unde au construit marea moschee al-Azhar.

Venerarea imamilor însemna mai mult decât un entuziasm politic. După cum am văzut, şiiţii ajunseseră să creadă că imamii lor întruchipau într-un mod misterios prezenţa lui Dumnezeu pe pământ. Ei îşi creaseră o formă aparte de

devoţiune esoterică, bazată pe o citire simbolică a Coranului. Se susţinea că Mahomed îi împărtăşise vărului şi ginerelui său, Ali ibn Abi Talib, o cunoaştere secretă, şi că această *ilm* fusese transmisă liniei de imami desemnaţi, care erau descendenţii săi direcţi. Fiecare dintre imami întruchipa „Lumina lui Mahomed" (*al-nur al-Muhammad*), spiritul profetic datorită căruia Mahomed ajunsese la supunerea perfectă faţă de Dumnezeu. Nici Profetul nici imamii nu erau divini, dar ei fuseseră atât de total deschişi faţă de Dumnezeu că se putea spune că Dumnezeu sălăşluia în ei într-un mod mai total decât sălăşluia în muritorii de rând. Nestorienii susţinuseră o viziune asemănătoare despre Iisus. Ca şi nestorienii, şiiţii vedeau în imamii lor „temple" sau „trezorerii" ale divinităţii, pline de acea iluminată cunoaştere divină. Această *ilm* nu era pur şi simplu o informaţie secretă ci un mijloc de transformare şi convertire lăuntrică. Călăuzit de îndrumătorul său spiritual (*da'i*), discipolul era clintit din inactivitate şi lipsă de simţire printr-o viziune clară ca un vis. Aceasta îl transforma atât de mult încât era capabil să înţeleagă interpretarea esoterică a Coranului. Această primă experienţă era un act de trezire, după cum vom vedea în acest poem al lui Nasiri al-Khusraw, un filosof ismaelit din secolul 10, ce descrie viziunea unui imam, care i-a schimbat viaţa:

> Aţi auzit vreodată de o mare care se iscă din foc?
> Aţi văzut vreodată o vulpe devenind leu?
> Soarele poate preschimba o pietricică, pe care nici măcar mâna
> naturii n-o poate schimba vreodată, în nestemată.
> Eu sunt acea piatră preţioasă, Soarele meu este el,
> cel prin ale cărui raze se umple de lumină această lume întunecată.
> De teamă, nu-i pot rosti numele /imamului/
> în acest poem, pot spune numai că pentru el
> Platon însuşi ar deveni un sclav. El
> Este învăţătorul, vindecătorul de suflete, ales de Dumnezeu,
> chip al înţelepciunii, izvor de cunoaştere şi adevăr.
> O, înfăţişare a Cunoaşterii, Formă a Virtuţii,
> Inimă a Înţelepciunii, Ţel al Omenirii,
> O, Fală a Falei, am stat în faţa ta, palid
> şi scheletic, înfăşurat într-o pelerină de lână,
> şi ţi-am sărutat mâna ca şi cum ar fi fost mormântul
> Profetului şi Piatra Neagră Kaaba.[3]

Aşa cum Hristos pe Muntele Tabor reprezenta umanitatea zeificată pentru creştinii ortodocşi greci şi cum Buddha întruchipa acea iluminare care este posibilă pentru toată omenirea, natura umană a imamului fusese transfigurată prin totala sa receptivitate faţă de Dumnezeu.

Ismaeliţii se temeau că faylasufii se concentrau prea mult asupra elementelor exterioare şi raţionaliste ale religiei şi îi neglijau esenţa spirituală. De pildă, ei se opuseseră liber cugetătorului ar-Razi. Dar ei dăduseră naştere unei filosofii şi unei ştiinţe proprii, care nu erau socotite ca scopuri în sine, ci ca discipline

spirituale care le dădeau putinţa să perceapă înţelesul lăuntric (*batin*) al Coranului. Contemplaţia abstracţiunilor ştiinţei şi matematicii le purifica mintea de imagistica simţurilor şi îi elibera de limitările conştiinţei lor profane. În loc să folosească ştiinţa pentru a dobândi o înţelegere corectă şi literală a realităţii exterioare, aşa cum facem noi, ismaeliţii o foloseau pentru a-şi dezvolta imaginaţia. Ei s-au întors la vechile mituri zoroastrice ale Iranului, le-au contopit cu unele idei neo-platonice şi au dat naştere unei noi percepţii despre istoria salvării. Să ne reamintim că în societăţile mai tradiţionale oamenii credeau că experienţa lor aici, jos, repeta evenimente care se petrecuseră în lumea celestă: doctrina lui Platon despre forme sau arhetipuri eterne exprimase această credinţă perenă într-un idiom filosofic. În Iranul pre-islamic, de pildă, realitatea avea un aspect dublu: exista astfel un cer vizibil (*getik*) şi un cer paradisiac (*menok*), pe care oamenii nu-l puteau percepe cu simţurile lor obişnuite. Concepţia se aplica şi realităţilor mai abstracte, spirituale: fiecare rugăciune sau faptă bună pe care omul o face aici şi acum, în *getik*, îşi avea replica în lumea celestă, care-i dădea realitate adevărată şi semnificaţie veşnică.

Aceste arhetipuri cereşti erau simţite ca adevărate în acelaşi fel în care evenimentele şi formele care locuiesc imaginaţia noastră ne par adesea mai reale şi mai semnifictive decât existenţa noastră terestră. Fenomenul poate fi considerat o încercare de a ne explica convingerea că, în ciuda cantităţii descurajatoare de dovezi indicând contrariul, vieţile noastre şi lumea, aşa cum o simţim noi, au semnificaţie şi importanţă. În secolul 10, ismaeliţii au reînviat această mitologie, care fusese abandonată de perşii musulmani când se covertiseră la islamism, dar care făcea parte încă din moştenirea lor culturală, şi au contopit-o creator cu doctrina platoniciană a emanaţiei. Al-Farabi îşi imaginase zece emanaţii între Dumnezeu şi lumea materială, care dominau sferele ptolemeice. Acum, ismaeliţii făceau din Profet şi din imami „sufletele" acestei scheme celeste. În sfera „profetică" cea mai înaltă a Primului Cer se afla Mahomed; în al Doilea Cer se afla Ali, şi fiecare dintre cei şapte imami prezidau în ordinea cuvenită sferele următoare. În sfârşit, în sfera cea mai apropiată de lumea materială se afla fiica lui Mahomed, Fatimah, soţia lui Ali, care făcuse posibilă această genealogie sfântă. Ca atare, ea era Mama islamului şi-i corespundea Sophiei, Înţelepciunea divină. Această imagine a apoteozei imamilor reflecta interpretarea ismaelită a sensului adevărat al istoriei şiite. Nu fusese doar o succesiune de evenimente exterioare, terestre – multe dintre ele magice. Vieţile acestor fiinţe umane ilustre aici, pe pământ, corespundeau unor evenimente din *menok*, ordinea arhetipală.[4]

N-ar trebui să ne grăbim a lua în râs acest miraj. Noi, în Occident, ne lăudăm azi cu preocuparea noastră pentru precizia obiectivă, dar *batinii* ismaeliţi, care căutau dimensiunea „ascunsă" (*batin*) a religiei, erau angajaţi într-o cu totul altfel de cercetare. Ca şi poeţii sau pictorii, ei se foloseau de simbolism, care era prea puţin înrudit cu logica, dar care simţeau că dezvăluia o realitate mai profundă decât ceea ce puteau percepe simţurile şi exprima conceptele raţionale. Ca atare, au pus la punct o metodă de a citi Coranul, pe care au

numit-o *tawil* (în traducere literală „a duce înapoi"). Ei credeau că această metodă îi va duce înapoi, la Coranul arhetipal originar, care fusese rostit în *menok* în acelaşi timp în care îl recitase Mahomed în *getik*. Henri Corbin, regretatul istoric al şiismului iranian, a comparat disciplina *tawilului* cu aceea a armoniei în muzică. Era ca şi cum ismaeliţii puteau auzi un „sunet" – un verset din Coran sau o *hadith* – la câteva niveluri în acelaşi timp; el încerca să-i audă replica cerească şi totodată cuvintele arăbeşti. Efortul i-a anulat zgomotosul spirit critic şi l-a făcut conştient de liniştea care înconjoară fiecare cuvânt, cam în acelaşi fel în care un hindus ascultă liniştea inefabilă care înconjoară silaba sacră OUM. Ascultând liniştea, şi-a dat seama de distanţa care există între cuvintele şi ideile noastre despre Dumnezeu şi realitatea deplină.[5] A fost o disciplină care i-a ajutat pe musulmani să-l înţeleagă pe Dumnezeu cum se cuvine, explica Abu Yaqub al-Sijistani, un gânditor ismaelit proeminent (mort 971). Musulmanii vorbeau adesea despre Dumnezeu în termeni antropomorfici, făcând din el un bărbat de dimensiuni uriaşe, în timp ce alţii îl goleau de orice semnificaţie religioasă, reducându-l la un concept. În schimb, al-Sijistani susţinea folosirea negativului dublu. Trebuie să începem prin a vorbi despre Dumnezeu în negative, spunând, de pildă, că este „non-fiinţă" mai curând decât „fiinţă", „non-ignorant", mai curând decât „înţelept", şi aşa mai departe. Dar trebuie să negăm imediat această negaţie fără viaţă şi abstractă, spunând că Dumnezeu este „nu non-ignorant", sau că este „nu ne-fiinţă", în felul în care folosim cuvântul în mod obişnuit. El nu corespunde nici unui mod de vorbire omenesc. Printr-un recurs repetat la această disciplină lingvistică, *batinii* îşi vor da seama de incapacitatea limbii de a exprima misterul lui Dumnezeu.

Hamid al-Din Kirmani (mort 1021), un gânditor ismaelit din epoca mai târzie, descria pacea şi satisfacţia imensă produsă de acest exerciţiu, în lucrarea sa *Rahaf al-aql* (Balsam pentru intelect). Nu era deloc o disciplină aridă, cerebrală, un artificiu pedant, ci învestea fiecare amănunt al vieţii ismaelitului cu o semnificaţie. Scriitorii ismaeliţi vorbeau frecvent de *batin* ca iluminare şi transformare. *Tawil* nu avea menirea să dea informaţii despre Dumnezeu, ci să creeze un sentiment de miracol care-i ilumina pe *batini* la un nivel mai profund decât cel raţional. Nu era vorba nici de o evadare din realitate. Ismaeliţii erau activişti politici. Jafar ibn Sadiq, al Şaselea Imam, definise credinţa ca acţiune. La fel ca Profetul şi imamii, credinciosul trebuia să facă viziunea sa despre Dumnezeu să funcţioneze în lumea terestră.

Aceste idealuri erau împărtăşite şi de *Ikwan al-Safa*, Fraţii Purităţii, o societate esoterică formată în Basra, în secolul şiit. Fraţii erau probabil o ramură a ismaelismului. Ca şi ismaeliţii, ei se dedicau ştiinţei, mai ales matematicii şi astrologiei, ca şi acţiunii politice. Ca şi ismaeliţii, Fraţii căutau *batinul*, sensul ascuns al vieţii. Epistolele lor (*Rasail*), care au devenit o enciclopedie a ştiinţelor filosofice, erau extrem de populare şi au ajuns să se răspândească până în Spania. Fraţii îmbinau şi ei ştiinţa cu misticismul. Matematica era văzută ca un preludiu la filosofie şi psihologie. Diversele numere dezvăluiau diferite calităţi inerente sufletului şi reprezentau o metodă de concentrare care permitea adeptului să

conştientizeze activităţile minţii sale. Aşa cum Sf. Augustin considerase autocunoaşterea ca fiind indispensabilă pentru cunoaşterea lui Dumnezeu, o profundă înţelegere a sinelui devenea esenţială în misticismul islamic. Sufiştii, misticii sunniţi cu care ismaeliţii simţeau că au o mare afinitate, aveau o axiomă: „Cel ce se cunoaşte pe sine, îşi cunoaşte Stăpânul". Axioma este citată în Prima Epistolă a Fraţilor.[6] Când contemplau numerele sufletului, ei erau transportaţi înapoi, la Unul primordial, principiul sinelui uman din centrul spiritului /psyche. Fraţii erau foarte apropiaţi şi de faylasufi. Ca şi musulmanii raţionalişti, ei puneau accent pe unitatea adevărului, care trebuia căutat pretutindeni. Cel ce căuta adevărul trebuia „să nu ocolească nici o ştiinţă, să nu dispreţuiască nici o carte, şi nici să nu se agaţe fanatic de un singur crez".[7] Ei au dat naştere unei concepţii neoplatonice despre Dumnezeu, pe care îl vedeau ca Unul inefabil, incomprehensibil al lui Plotin. Ca şi faylasufii, ei aderau mai mult la doctrina platonică a emanaţiei decât la doctrina coranică tradiţională a creaţiei *ex nihilo*: lumea exprima Raţiunea divină şi omul se putea împărtăşi din divinitate şi se putea reîntoarce la Unu, purificându-şi puterile raţionale.

Falsafah a ajuns la apogeu în opera lui Abu Ali ibn Sina (980-1037), cunoscut în Occident sub numele de Avicenna. Născut într-o familie de oficialităţi şiite, lângă Buhara, în Asia Centrală, Ibn Sina a fost influenţat şi de ismaeliţii care veneau şi discutau cu tatăl său. A fost un copil minune: când avea 16 ani, era deja sfătuitorul unor medici importanţi, iar la 18 ani stăpânea matematica, logica şi fizica. Îi era însă greu să-l înţeleagă pe Aristotel, dar a văzut lumina când a dat peste lucrarea lui al-Farabi *Intenţiile Metafizicii lui Aristotel*. A trăit ca medic itinerant, peregrinând prin tot imperiul, dependent de toanele patronilor săi. La un moment dat, a ajuns vizirul dinastiei şiite Buyid, care domnea într-o regiune ce se află acum pe teritoriile Iranului de vest şi Irakului de sud. Intelectual strălucit, lucid, Avicenna n-a fost un pedant rigid. A fost un senzualist, care se spune că a murit destul de tânăr, la 58 de ani, din cauza exceselor bahice şi sexuale.

Ibn Sina realizase că Falsafah avea nevoie de o adaptare la condiţiile în schimbare din Imperiul Islamic. Califatul abbasid era în declin şi nu mai era atât de lesne să înfăţişezi statul califat ca fiind societatea filosofică ideală descrisă de Platon în *Republica*. Fireşte, Ibn Sina simpatiza cu aspiraţiile spirituale şi politice ale şiiţilor, dar se simţea mai atras de neoplatonismul din Falsafah, pe care l-a islamizat cu mai mult succes decât oricare din faylasufii de dinainte. El era de părere că Falsafah putea să se dovedească a fi la înălţimea propriilor pretenţii de a înfăţişa un tablou complet al realităţii numai dând o mai mare relevanţă credinţei religioase a oamenilor de rând, care – indiferent de interpretare – era un factor major al vieţii politice, sociale şi personale. În loc să socotească religia revelată ca o formă inferioară de Falsafah, Ibn Sina a susţinut că un profet ca Mahomed era superior oricărui filosof, pentru că nu era dependent de raţiunea umană, bucurându-se în schimb de cunoaşterea directă şi intuitivă a lui Dumnezeu. Aceasta era asemănătoare cu experienţa mistică a sufiştilor şi fusese descrisă de Plotin însuşi ca fiind cea mai înaltă formă de înţelepciune.

Nu însemna însă că prin intelect Dumnezeu nu putea fi deloc înţeles. Ibn Sina a produs o demonstraţie raţională a existenţei lui Dumnezeu, pe baza dovezilor lui Aristotel, devenite standard printre filosofii medievali de mai târziu, atât la iudaism cât şi la islamism. Nici el, nici faylasufii nu aveau nici cea mai mică îndoială despre existenţa lui Dumnezeu. Ei nu s-au îndoit niciodată că raţiunea umană putea, prin ea însăşi, să ajungă la o cunoaştere a existenţei unei Fiinţe Supreme. Raţiunea era activitatea cea mai înaltă a omului: ea se împărtăşea din raţiunea divină şi avea în mod evident un rol important în căutarea religioasă. Ibn Sina socotea că cei care aveau capacitatea intelectuală de a-l descoperi ei înşişi pe Dumnezeu în acest fel aveau chiar datoria s-o facă, pentru că raţiunea putea să purifice concepţia despre Dumnezeu, eliberând-o de superstiţie şi antropomorfism. Ibn Sina şi aceia dintre succesorii săi care s-au îndemnat la o demonstrare raţională a existenţei lui Dumnezeu nu se aflau în dispută cu ateii, în sensul pe care îl dăm noi cuvântului. Ei doreau să folosească raţiunea pentru a descoperi cât puteau mai mult despre natura lui Dumnezeu.

„Dovada" lui Ibn Sina începe cu o consideraţie asupra felului în care funcţionează mintea noastră. Oriunde privim în lume, vedem fiinţe complexe, care conţin un număr de elemente diferite. Un copac, de pildă, este alcătuit din lemn, scoarţă, măduvă, sevă şi frunze. Când încercăm să înţelegem ceva, „analizăm" acel ceva, desfăcându-l în părţile sale componente până când nu mai este posibilă nici o diviziune. Elementele simple ne par primare şi fiinţele compuse pe care le formează par secundare. În permanenţă căutăm simplitatea, deci fiinţe care sunt ireductibil ele însele. Exista o axiomă Falsafah, şi anume că realitatea formează un tot coerent din punct de vedere logic; asta însemna că nesfârşitele noastre strădanii în căutarea simplităţii trebuie să reflecte lucrurile pe o scară mai largă. Ca toţi platonicienii, Ibn Sina simţea că multiplicitatea pe care o vedem pretutindeni în jurul nostru trebuie să fie dependentă de o unitate primordială. Întrucât mintea noastră *percepe* lucrurile compuse ca fiind secundare şi derivate, această tendinţă trebuie să fi fost provocată de ceva din afara lor, ceva care este o realitate simplă, superioară. Lucrurile multiple sunt dependente, iar fiinţele dependente sunt inferioare realităţilor de care depind, cam tot aşa cum, într-o familie, copiii sunt inferiori tatălui care le-a dat fiinţă. Ceva care este Simplitatea însăşi va fi ceea ce filosofii numesc o „Fiinţă Necesară", adică ea nu va depinde de nimic altceva pentru a exista. Există o astfel de fiinţă? Pentru un faylasuf ca Ibn Sina era de la sine înţeles că universul era raţional, iar într-un univers raţional trebuia să existe o Fiinţă Fără Cauză, un Motor Imobil în vârful ierarhiei existenţei. Ceva trebuia să fi pus în mişcare lanţul cauză-efect. Absenţa unei astfel de fiinţe supreme ar însemna că minţile noastre nu sunt în consonanţă cu realitatea în totalitatea sa. Iar asta ar însemna că universul nu este coerent şi raţional. Această fiinţă extrem de simplă de care depindea întreaga realitate multiplă şi condiţionată era ceea ce toate religiile numeau „Dumnezeu". Pentru că este lucrul cel mai înalt dintre toate, trebuie să fie absolut perfect şi demn de onoare şi veneraţie. Dar, pentru că existenţa sa este atât de diferită de orice altceva, el nu este doar o verigă în lanţul firii.

Filosofii şi Coranul erau de acord că Dumnezeu era simplitatea însăşi: el era Unu. Urmează, deci, că nu poate fi analizat sau descompus în părţi componente sau atribute. Pentru că această fiinţă este absolut simplă, nu are cauză, nu are calităţi, nici dimensiune temporală, şi nu putem spune absolut nimic despre ea. Dumnezeu nu poate fi obiectul unui gând analitic, căci creierul nostru nu-l poate analiza aşa cum analizează orice altceva. Deoarece Dumnezeu este fundamental unic, el nu poate fi comparat cu nici unul din lucrurile care există în sensul normal, condiţionat. Ca atare, când vorbim de Dumnezeu, este mai bine să folosim negative, pentru a-l distinge în mod absolut de orice alt subiect despre care vorbim. Dar, cum Dumnezeu este izvorul tuturor lucrurilor, putem totuşi postula anumite lucruri în legătură cu el. Pentru că ştim că există valoare, Dumnezeu trebuie să fie Valoarea esenţială sau „necesară"; pentru că ştim că există viaţă, putere şi cunoaştere, Dumnezeu trebuie să fie viu, puternic şi inteligent în modul cel mai esenţial şi complet. Aristotel spunea că, întrucât Dumnezeu este Raţiune pură – în acelaşi timp actul gândirii şi obiectul şi subiectul gândirii – el putea doar să se contemple pe sine şi nu să ia cunoştinţă de o realitate inferioară, dependentă. Acest portret nu era în acord cu Dumnezeul din revelaţie, despre care se spune că cunoaşte toate lucrurile şi este prezent şi activ în ordinea creată. Ibn Sina a încercat un compromis: Dumnezeu este mult prea sus pentru a se coborî la cunoaşterea unor lucruri atât de neimportante şi particulare cum sunt oamenii şi faptele lor. Cum spusese Aristotel, „Sunt unele lucruri pe care este mai bine să nu le vedem decât să le vedem".[8] Dumnezeu nu s-ar putea întina cu unele din amănuntele cu adevărat josnice şi neînsemnate ale vieţii de pe pământ. Dar, în eterna sa acţiune de auto-cunoaştere, Dumnezeu înţelege tot ce a emanat de la el şi tot ce a primit existenţă de la el. Ştie că el este cauza creaturilor dependente. Gândul său este atât de perfect încât gândirea şi fapta sunt unul şi acelaşi act, astfel că eterna sa contemplare de sine generează procesul emanaţiei descris de faylasufi. Dar, Dumnezeu ne cunoaşte, pe noi şi lumea noastră, numai în termeni generali şi universali; el nu se ocupă de detalii particulare.

Cu toate acestea, Ibn Sina nu era mulţumit de această prezentare abstractă a naturii lui Dumnezeu: el dorea să o asocieze cu experienţa religioasă a credincioşilor, sufiştilor şi *batinilor*. Interesat de psihologia religioasă, el a folosit schema plotiniană a emanaţiei pentru a explica experienţa profeţiei. La fiecare din cele zece faze ale coborârii fiinţei din Unu, Ibn Sina presupunea că cele zece Inteligenţe pure, împreună cu sufletele sau îngerii care puneau în mişcare fiecare dintre cele zece sfere ptolemeice, formează un tărâm intermediar între om şi Dumnezeu, care corespunde lumii realităţii arhetipale imaginată de *batini*. Aceste Inteligenţe sunt dotate şi cu imaginaţie; de fapt, ele *sunt* Imaginaţia în starea sa pură şi prin acest tărâm intermediar al imaginaţiei – nu prin raţiunea analitică – bărbaţii şi femeile ajung la cea mai completă înţelegere a lui Dumnezeu. Ultima dintre Inteligenţele din propria noastră sferă, a zecea, este Spiritul Sfânt al Revelaţiei, cunoscut sub numele de Gabriel, sursa luminii şi a cunoaşterii. Sufletul omenesc se compune din intelectul practic, care este legat

de această lume, şi intelectul contemplativ, care este capabil să trăiască în strânsă intimitate cu Gabriel. Astfel, este posibil ca profeţii să dobândească o cunoaştere intuitivă, imaginativă a lui Dumnezeu, asemenea celei de care se bucură Inteligenţele, care transcende raţiunea practică, analitică. Experienţa sufiştilor a arătat că era posibil ca oamenii să dobândească o viziune asupra lui Dumnezeu, care se susţinea din punct de vedere filosofic, fără să folosească logica şi raţiunea. În loc de silogisme, ei foloseau instrumentele creatoare ale simbolismului şi imagisticii. Profetul Mahomed perfecţionase această unire directă cu lumea divină. Această interpretare psihologică a viziunii şi revelaţiei avea să permită sufiştilor, mai înclinaţi spre filosofie, să-şi discute propria trăire religioasă, aşa cum vom vedea în capitolul următor.

Într-adevăr, spre sfârşitul vieţii sale, Ibn Sina pare să fi devenit el însuşi un mistic. În tratatul său *Kitab al-Asherat* (Cartea Poveţelor), el începea evident să aibă o atitudine critică faţă abordarea raţională a lui Dumnezeu, pe care o găsea frustrantă, îndreptându-se spre ceea ce numea „Filosofia orientală" (*al-hikmat al-mashriqiyyeh*). Înţelegând prin asta nu poziţia geografică a răsăritului ci izvorul luminii. Intenţiona să scrie un tratat esoteric în care metodele să se bazeze pe o disciplină a iluminării (*ishraq*), ca şi pe raţionament. Nu suntem siguri dacă a şi scris acest tratat: dacă l-a scris, nu ni s-a păstrat. Dar, cum vom vedea tot în capitolul următor, marele filosof iranian Yahya Suhrawardi avea să întemeieze şcoala ishraq, care contopea într-adevăr filosofia cu spiritualitatea în modul imaginat de Ibn Sina.

Disciplinele Kalam şi Falsafah inspiraseră o mişcare intelectuală asemănătoare printre evreii din Imperiul Islamic. Aceştia au început să-şi scrie propria filosofie în arabă, introducând pentru prima oară un element metafizic şi speculativ în iudaism. Spre deosebire de faylasufii musulmani, filosofii evrei nu se preocupau de ştiinţa filosofică în toate aspectele ei, ci se concentrau aproape exclusiv asupra chestiunilor religioase. Simţeau că trebuie să răspundă provocării islamului pe terenul acestuia, şi asta presupunea punerea în acord a Dumnezeului personalizat din Biblie cu Dumnezeul faylasufilor. Ca şi pe musulmani, îi preocupa portretul antropomorfic al lui Dumnezeu din scripturi şi Talmud şi se întrebau cum poate fi el acelaşi cu Dumnezeul filosofilor. Îi preocupa problema facerii lumii şi relaţia dintre revelaţie şi raţiune. Au ajuns, fireşte, la concluzii diferite, dar au fost profund influenţaţi de gânditorii musulmani. Astfel, Saadia ibn Joseph (882-942), primul care a întreprins o interpretare filosofică a iudaismului, a fost talmudist dar şi mutazilit. El credea că raţiunea poate dobândi cunoaşterea lui Dumnezeu prin propriile sale puteri. Ca faylasuf, el a considerat că dobândirea unei concepţii raţionale despre Dumnezeu este o *mitzvah*, o îndatorire religioasă. Totuşi, ca şi raţionaliştii musulmani, Saadia nu avea nici o îndoială în legătură cu existenţa lui Dumnezeu. Realitatea Dumnezeului Creator îi părea atât de evidentă lui Saadia, încât ceea ce simţea el că se cerea dovedit era mai curând posibilitatea îndoielii religioase decât a credinţei, aşa cum reiese din opera sa *Cartea credinţelor şi opiniilor*.

Unui evreu nu i se cere să-şi forţeze raţiunea pentru a accepta adevărurile

revelaţiei, susţinea Saadia. Dar asta nu însemna că Dumnezeu era cu totul accesibil raţiunii umane. Saadia recunoştea că ideea creaţiei *ex nihilo* era încărcată de dificultăţi filosofice şi imposibil de explicat în termeni raţionali, pentru că Dumnezeu cel din Falsafah nu este capabil să ia o decizie bruscă şi să iniţieze o schimbare. Cum putea o lume materială să-şi aibă originile într-un Dumnezeu cu totul şi cu totul spiritual? Aici ajungem la limitele raţiunii şi trebuie pur şi simplu să acceptăm că lumea nu este eternă, cum credeau platonicienii, ci are un început în timp. Era singura explicaţie posibilă care se potrivea şi cu scriptura şi cu bunul simţ. O dată ce acceptăm această explicaţie, putem deduce alte fapte despre Dumnezeu. Ordinea creată este planificată în mod inteligent; ea conţine viaţă şi energie: ca atare, Dumnezeu, care a creat-o, trebuie să posede şi Înţelepciune, Viaţă şi Putere. Aceste atribute nu sunt *(hypostases)* diferite, aşa cum sugera doctrina creştină a Treimii, ci doar aspecte ale lui Dumnezeu. Numai pentru că limbajul nostru omenesc nu poate să exprime adecvat realitatea lui Dumnezeu trebuie să-l analizăm în acest fel şi să pară că-i distrugem simplitatea sa absolută. Dacă dorim să fim cât mai exacţi cu putinţă exprimându-ne despre Dumnezeu, putem numai să spunem corect că există. Totuşi, Saadia nu interzice orice descriere a lui Dumnezeu în termeni pozitivi, nici nu-l plasează pe Dumnezeul îndepărtat şi impersonal al filosofilor deasupra Dumnezeului personal, antropomorfic din Biblie. Când încearcă, de pildă, să explice suferinţa la care suntem martori în lume, Saadia recurge la soluţiile autorilor Cărţii Înţelepciunii şi ai Talmudului. Suferinţa, spune el, este o pedeapsă pentru păcat; ea ne purifică şi ne disciplinează, pentru a ne duce la smerenie. Această explicaţie nu ar fi fost satisfăcătoare pentru un faylasuf veritabil, pentru că ea îl face pe Dumnezeu mult prea uman şi-i atribuie planuri şi intenţii. Dar Saadia nu-l vede pe Dumnezeul revelat din scriptură ca fiind inferior Dumnezeului din Falsafah. Profeţii erau superiori oricărui filosof. În ultimă instanţă, raţiunea nu putea decât să încerce să demonstreze sistematic ceea ce ne învăţase Biblia.

Alţi evrei au mers şi mai departe. În lucrarea sa *Izvorul Vieţii*, neoplatonicianul Solomon ibn Gabirol (cca. 1022-cca. 1070) nu putea accepta doctrina creaţiei *ex nihilo*, încercând în schimb să adapteze teoria emanaţiei pentru a-i îngădui lui Dumnezeu un anumit grad de spontaneitate şi liber arbitru. El susţinea că Dumnezeu voise sau dorise procesul emanaţiei, încercând astfel să facă din acest proces ceva mai puţin mecanic şi să arate că Dumnezeu stăpânea legile existenţei, nefiind supus aceleiaşi dinamici. Dar Gabirol n-a reuşit să explice satisfăcător cum putea materia să izvorască de la Dumnezeu. Alţii au fost mai puţin inventivi. Bahya ibn Pakudah (mort cca. 1080) n-a fost un platonician strict, el retrăgându-se spre metodele Kalam ori de câte ori îi conveneau. Astfel, ca şi Saadia, el susţinea că Dumnezeu crease lumea într-un anumit moment. Lumea, cu siguranţă, nu se născuse din întâmplare: ar fi fost o idee la fel de ridicolă ca şi cum ne-am imagina că un paragraf scris perfect s-a iscat când s-a vărsat cerneală pe filă. Ordinea şi intenţionalitatea lumii ne arată că trebuie să existe un Creator, aşa cum revelase scriptura. Avansând astfel această doctrină

foarte puţin filosofică, Bahya a trecut de la Kalam la Falsafah, acceptând dovada lui Ibn Sina că trebuia să existe o Fiinţă Necesară, Simplă.

Bahya credea că singurii oameni care îl venerau pe Dumnezeu cum se cuvine erau profeţii şi filosofii. Profetul deţinea o cunoaştere a lui Dumnezeu directă, intuitivă, iar filosoful – una raţională. Toţi ceilalţi se închinau pur şi simplu la propriile lor proiecţii, un Dumnezeu făcut după propria lor imagine. Erau toţi ca orbii, conduşi de alte fiinţe umane, dacă nu încercau să-şi dovedească lor înşişi existenţa unităţii lui Dumnezeu. Bahya era elitist ca un faylasuf, dar avea în acelaşi timp puternice înclinaţii sufiste: raţiunea ne putea spune *că* Dumnezeu există dar nu ne putea spune nimic despre el. Aşa cum sugerează chiar titlul, tratatul lui Bahya *Îndatoririle inimii* folosea raţiunea pentru a ne ajuta să cultivăm o atitudine corectă faţă de Dumnezeu. Dacă neoplatonismul intra în conflict cu iudaismul său, se lipsea pur şi simplu de el. La el, trăirea religioasă a lui Dumnezeu prevala asupra oricărei metode raţionaliste.

Dar, dacă raţiunea nu ne putea spune nimic despre Dumnezeu, care era sensul discutării raţionale a problemelor teologice? Această întrebare îl chinuia pe gânditorul musulman Abu Hamid al-Ghazzali (1058-1111), o figură esenţială şi emblematică a istoriei filosofiei religioase. Născut la Khurasan, el a studiat Kalamul cu Juwayni, important teolog asharit. Studiile au fost atât de aprofundate încât, la vârsta de 33 de ani, a fost numit director al prestigioasei moschei Nizamiyyah, din Bagdad. Sarcina lui era să apere doctrinele sunnite împotriva provocării şiite a ismaeliţilor. Al-Ghazzali avea însă un temperament năvalnic, care l-a făcut să se lupte cu adevărul ca un câine de vânătoare, atacând problemele până în pânzele albe şi refuzând să se mulţumească cu răspunsuri simple şi convenţionale. Cum el însuşi ne spune,

> Am scormonit toate ascunzişurile întunecoase, am pornit un asediu împotriva fiecărei probleme, m-am cufundat în toate abisurile. Am cercetat crezul fiecărei secte, am încercat să dezgolesc cele mai intime doctrine ale fiecărei comunităţi. Am făcut toate acestea pentru a fi în stare să fac distincţia dintre adevăr şi falsitate, dintre tradiţia durabilă şi inovaţia eretică. [9]

Ceea ce căuta el era genul de certitudine neîndoielnică pe care o simţea un filosof ca Saadia, dar ajungea să fie tot mai dezamăgit. Oricât ar fi fost de exhaustivă cercetarea sa, certitudinea absolută îi scăpa. Contemporanii lui îl căutau pe Dumnezeu în felurite chipuri, potrivit nevoilor lor personale şi temperamentale: prin Kalam, printr-un imam, prin Falsafah şi prin misticismul sufist. Al-Ghazzali pare să fi studiat toate aceste discipline, în strădania lui de a înţelege „ce sunt cu adevărat toate lucrurile în sine". [10] Discipolii tuturor celor patru versiuni principale ale islamului pe care le-a cercetat pretindeau o convingere totală, dar al-Ghazzali se întreba cum se putea verifica obiectiv această pretenţie?

Al-Ghazzali era la fel de conştient ca orice sceptic modern că certitudinea era o stare psihologică ce nu era neapărat autentică din punct de vedere obiectiv.

Faylasufii spuneau că au dobândit o anumită cunoaştere prin dispute raţionale; misticii susţineau că descoperiseră această cunoaştere datorită disciplinelor sufiste; ismaeliţii credeau că ea se afla doar în învăţăturile imamului lor. Dar realitatea pe care o numim „Dumnezeu" nu poate fi probată empiric, deci, cum putem fi siguri că credinţele noastre nu sunt simple amăgiri? Dovezile raţionale mai convenţionale nu satisfăceau standardele stricte ale lui al-Ghazzali. Teologii Kalamului au început cu abordări găsite în scriptură, dar acestea nu fuseseră dovedite dincolo de orice îndoială. Ismaeliţii se bazau pe învăţăturile unui imam ascuns şi inaccesibil, dar cum puteam fi siguri că imamul poseda o inspiraţie divină, şi, dacă nu-l puteam găsi, care era rostul acestei inspiraţii? Mai ales Falsafah era nesatisfăcătoare. Al-Ghazzali şi-a îndreptat o mare parte din polemica sa împotriva lui al-Farabi şi Ibn Sinna. Convins că aceştia puteau fi respinşi doar de cineva care era expert în propria lor disciplină, al-Ghazzali a studiat filosofia Falsafah timp de trei ani, până când a ajuns s-o stăpânească perfect.[11] În tratatul său *Incoerenţa filosofilor*, el susţinea că faylasufii invitau la dispută. Dacă Falsafah se mărginea la fenomene terestre, observabile, ca în medicină, astronomie sau matematică, ea era o disciplină extrem de folositoare, dar nu ne putea spune nimic despre Dumnezeu. Cum putea cineva să dovedească doctrina emanaţiei, într-un fel sau altul? Cu ce autoritate susţineau faylasufii că Dumnezeu cunoştea doar lucrurile generale, universale, iar nu pe cele particulare? Puteau s-o dovedească? Argumentul lor că Dumnezeu era prea sus pentru a cunoaşte realităţile mai mărunte era nepotrivit: de când avea necunoaşterea despre ceva o valoare excepţională? Nu exista nici o cale de a verifica satisfăcător nici una din aceste scheme, deci faylasufii se comportaseră iraţional şi nefilosofic căutând o cunoaştere care s-ar fi aflat dincolo de capacitatea minţii şi care nu putea fi verificată prin simţuri.

Dar cum rămânea atunci cu cel ce se afla cinstit în căutarea adevărului? Să fi fost imposibilă o credinţă în Dumnezeu puternică, de nezdruncinat? Efortul căutărilor i-a provocat lui al-Ghazzali o tulburare atât de puternică încât s-a îmbolnăvit. S-a trezit incapabil să înghită sau să mănânce, copleşit de greutatea destinului şi de disperare. În cele din urmă, prin anul 1094, a constatat că nu mai poate vorbi şi nu-şi mai poate ţine prelegerile:

> Dumnezeu mi-a scurtat limba până când n-am mai putut să dau învăţătură. Aşa că mă forţam să predau măcar într-o anumită zi pentru elevii mei, dar limba mea nu putea rosti nici un cuvânt.[12]

A fost cuprins de o depresie clinică. Doctorii au diagnosticat corect un conflict profund şi i-au spus că până nu se va elibera de neliniştea sa ascunsă nu se va putea însănătoşi. Temându-se că va arde în flăcările iadului dacă nu-şi va recăpăta credinţa, al-Ghazzali a renunţat la prestigiosul său post academic şi a plecat să se alăture sufiştilor.

Acolo a găsit ce căuta. Fără să-şi abandoneze raţiunea – a fost întotdeauna neîncrezător în formele mai extravagante de sufism – al-Ghazzali a descoperit

că disciplinele mistice produceau un sentiment direct dar intuitiv de ceva ce putea fi numit „Dumnezeu". Învăţatul britanic John Bowker ne arată că în arabă cuvântul care înseamnă existenţă (*wujud*) derivă din rădăcina *wajada*: „el a găsit". [13] Deci, în traducere literală *wujud* înseamnă „ceea ce este găsibil": era un termen mai concret decât termenii metafizici greceşti şi totuşi le dădea musulmanilor o cuprindere mai mare. Un filosof vorbitor de arabă care încerca să demonstreze că Dumnezeu exista nu trebuia să-l prezinte pe Dumnezeu ca pe un obiect printre multe altele. Trebuia pur şi simplu să facă dovada că poate fi găsit. Singura dovadă absolută că Dumnezeu era *wujud* avea să apară – sau nu – când un credincios se afla faţă în faţă cu realitatea divină după moarte, dar relatările unor oameni cum erau profeţii sau misticii care susţineau că trăiseră experienţa în această viaţă trebuiau analizate foarte atent. Sufiştii susţineau desigur că percepuseră existenţa (*wujud*) lui Dumnezeu: cuvântul *wajd* era un termen tehnic care desemna înţelegerea extatică a lui Dumnezeu, care le dădea siguranţa totală (*yaqin*) că Dumnezeu era realitate şi nu doar o fantezie. Se recunoştea că aceste relatări puteau susţine lucruri eronate, dar, după ce a trăit ca sufist timp de zece ani, al-Ghazzali a descoperit că trăirea religioasă era singura cale de a verifica o realitate care se afla dincolo de cuprinderea intelectului uman şi a proceselor cerebrale. Pentru sufişti, cunoaşterea lui Dumnezeu nu era o cunoaştere raţională sau metafizică, ci era ceva evident foarte asemănător cu percepţia intuitivă a profeţilor din vechime: sufiştii şi-*au găsit* astfel ei înşişi adevărurile esenţiale ale islamului, retrăind experienţa sa esenţială.

Al-Ghazzali a formulat deci un crez mistic acceptabil pentru musulmanul conservator care s-a uitat adesea chiorâş la misticii islamului, aşa cum vom vedea în capitolul următor. Ca şi Ibn Sina, el privea în urmă, la vechea credinţă într-un tărâm arhetipal, dincolo de această lume terestră a trăirii prin simţuri. Această lume vizibilă (*alam al-shahadah*) este o copie inferioară a ceea ce el numea lumea inteligenţei platoniciene (*alam al-malakut*), aşa cum recunoştea orice faylasuf. Coranul şi Biblia evreilor şi creştinilor vorbiseră de această lume spirituală. Omul se afla, cu câte o jumătate, în ambele aceste tărâmuri: el aparţinea lumii fizice dar şi celei superioare, a spiritului, căci Dumnezeu îşi înscrisese în el imaginea sa divină. În tratatul mistic *Mishkat al-Anwar*, al-Ghazzali interpretează Sura coranică a Luminii, pe care am citat-o în capitolul anterior. [14] Lumina din aceste versete se referă atât la Dumnezeu cât şi la alte obiecte care luminează: lampa, steaua. Raţiunea noastră dă şi ea lumină. Nu numai că ne ajută să percepem alte obiecte dar, ca însuşi Dumnezeu, ea poate trece dincolo de timp şi spaţiu. Ea participă, deci, la aceeaşi realitate ca şi lumea spirituală. Dar, pentru a sublinia că prin „raţiune" el nu se referea numai la puterile noastre cerebrale, analitice, al-Ghazzali le reaminteşte cititorilor că explicaţia sa nu poate fi înţeleasă în sens literal: aceste lucruri le putem discuta numai în limbajul figurativ la care recurge imaginaţia creatoare.

Totuşi, anumiţi oameni posedă o putere care este superioară raţiunii, şi pe care al-Ghazzali o numeşte „spirit profetic". Oamenii care nu au această facultate n-ar trebui să nege că ea există numai pentru că n-au simţit-o. Ar fi la fel de

absurd ca şi când cineva fără ureche muzicală ar susţine că muzica este o iluzie, numai pentru că nu o poate aprecia el însuşi. Putem afla ceva despre Dumnezeu prin propria noastră raţiune.şi putere de imaginaţie, dar genul cel mai înalt de cunoaştere poate fi dobândit numai de oameni cum sunt profeţii sau misticii, care au această facultate specială, dăruită de Dumnezeu. Ideea sună elitist, dar şi mistici ai altor tradiţii au susţinut că acele calităţi intuitive, receptive cerute de o disciplină ca Zen sau meditaţia budistă sunt un dar special, comparabil cu harul de a scrie poezie. Nu oricine are acest talent mistic. Al-Ghazzali descrie această cunoaştere mistică aşa ca pe o conştiinţă că singur Creatorul există sau are fiinţă. De aici urmează disoluţia sinelui şi absorbţia în Dumnezeu. Misticii sunt capabili să se ridice deasupra lumii metaforei, care trebuie să-i mulţumească pe muritorii mai puţin dotaţi; ei

> sunt capabili să vadă că nu există altă fiinţă în lume în afară de Dumnezeu şi că totul este pieritor în afară de Faţa Sa (Coranul, 28:88)... Cu adevărat, orice altceva, în afară de el, este pură non-existenţă şi, văzut din punctul de vedere al existenţei pe care o primeşte de la Prima Inteligenţă /din schema platoniciană/, are existenţă nu în sine ci în relaţie cu faţa Făcătorului său, astfel încât singurul lucru care este cu adevărat este Faţa lui Dumnezeu. [15]

În loc să fie o Fiinţă exterioară, devenită obiect, a cărei existenţă poate fi dovedită raţional, Dumnezeu este o realitate atotcuprinzătoare şi existenţa supremă care nu poate fi percepută aşa cum percepem fiinţele care depind de el şi se împărtăşesc din existenţa sa necesară: trebuie să cultivăm un mod special de a vedea.

Al-Ghazzali a revenit ulterior la îndatoririle lui de dascăl în Bagdad, dar nu şi-a pierdut niciodată convingerea că era imposibil de demonstrat existenţa lui Dumnezeu prin dovezi logice şi raţionale. În tratatul biografic *Al-Mundiqh min al-dalal* (Eliberarea de greşeală), el a susţinut cu ardoare că nici Falsafah nici Kalam nu puteau satisface pe cineva care era în primejdie să-şi piardă credinţa. El însuşi fusese împins până aproape de scepticism *(safsafah)* când a realizat că era absolut imposibil de dovedit existenţa lui Dumnezeu dincolo de orice îndoială. Realitatea pe care o numim „Dumnezeu" se află dincolo de imperiul percepţiei senzoriale şi al gândirii logice, astfel că ştiinţa şi metafizica nu puteau nici proba nici invalida existenţa (*wujud*) lui Allah. Pentru aceia care nu erau dăruiţi cu harul mistic sau profetic, al-Ghazzali a conceput o disciplină care să le îngăduie musulmanilor să cultive conştiinţa realităţii lui Dumnezeu în amănuntele vieţii de zi cu zi. El a lăsat asupra islamului o impresie de neşters. Niciodată musulmanii nu vor mai îmbrăţişa presupunerea facilă că Dumnezeu este o fiinţă ca oricare alta, a cărei existenţă poate fi demonstrată cu mijloace ştiinţifice sau filosofice. De acum încolo, filosofia musulmană va fi inseparabilă de spiritualitate şi de o abordare mai mistică a lui Dumnezeu.

Al-Ghazzali a influenţat şi iudaismul. Filosoful spaniol Joseph ibn Saddiq (mort 1143) se folosea de maniera lui Ibn Sina de a dovedi existenţa lui Dumnezeu, dar avea grijă să sublinieze că Dumnezeu nu era o fiinţă oarecare

– unul din lucrurile care „există" în sensul obişnuit pe care îl dăm noi cuvântului. Dacă am susţine că-l înţelegem pe Dumnezeu, ar însemna că Dumnezeu este finit şi imperfect. Cea mai exactă afirmaţie pe care o putem face despre Dumnezeu este că el este incomprehensibil, depăşind cu totul puterile noastre intelectuale fireşti. Am putea vorbi despre lucrarea lui Dumnezeu în lume, în termeni pozitivi, dar nu despre esenţa (*al-Dhat*) lui Dumnezeu, pe care n-o vom putea cuprinde niciodată. Medicul din Toledo Judah Halevi (1085-1141) a mers şi el pe urmele lui al-Ghazzali. Dumnezeu nu putea fi dovedit în mod raţional; asta nu însemna că credinţa în Dumnezeu era iraţională, ci pur şi simplu că o demonstraţie logică a existenţei sale nu avea nici o valoare religioasă. O astfel de demonstraţie ne putea spune foarte puţin: nu există nici o cale de a stabili dincolo de orice îndoială cum putea un Dumnezeu atât de îndepărtat şi impersonal să fi creat această lume materială imperfectă sau dacă el avea vreo legătură semnificativă cu lumea. Când filosofii susţineau că se uniseră cu Inteligenţa divină care dirijează cosmosul prin exerciţiul raţiunii, aceştia se amăgeau. Singurii oameni care deţineau o cunoaştere directă a lui Dumnezeu erau profeţii, care nu avuseseră nimic comun cu Falsafah.

Halevi nu înţelegea filosofia la fel de bine ca al-Ghazzali, dar era de acord că singura cunoaştere adevărată a lui Dumnezeu se dobândea prin trăire religioasă. Ca şi al-Ghazzali, el a postulat o facultate religioasă specială, susţinând însă că aceasta le era dată numai evreilor. A încercat să mai îndulcească tonul, sugerând că *goyimii* puteau ajunge şi ei la o cunoaştere a lui Dumnezeu prin legea naturală, dar scopul marii sale lucrări filosofice, *Kuzari*, a fost să justifice poziţia unică a Israelului printre celelalte naţiuni. Ca şi rabinii Talmudului, Halevi credea că orice evreu putea dobândi spiritul profetic printr-o strictă respectare a îndatoririlor religioase *mitzvot*. Dumnezeul cu care se va întâlni nu era un fapt obiectiv a cărui existenţă putea fi demonstrată prin mijloace ştiinţifice, ci o experienţă fundamental subiectivă. El putea fi văzut chiar ca o prelungire a sinelui „natural" al evreului:

> Acest principiu Divin aşteaptă, cum s-ar zice, pe cel căruia i se potriveşte, ca să i se ataşeze, astfel încât să devină Dumnezeul său, aşa cum s-a întâmplat cu profeţii şi cu sfinţii... Este la fel ca sufletul care îşi aşteaptă intrarea în făt până când puterile vitale ale fătului sunt destul de împlinite pentru a-i permite să primească această stare de lucruri mai înaltă. Este la fel cum Natura însăşi aşteaptă un climat temperat pentru a-şi putea aplica efortul asupra solului şi a produce vegetaţia. [16]

Dumnezeu nu este, deci, o realitate străină, intrusă, şi nici evreul nu este o fiinţă autonomă, ţinută la distanţă de divinitate. Şi iarăşi, Dumnezeu poate fi văzut ca o împlinire a umanităţii, realizarea potenţialului bărbatului sau femeii; mai mult, „Dumnezeul" pe care îl întâlneşte este numai şi numai al lui, o idee pe care o vom aprofunda în capitolul următor. Halevi are grijă să distingă între Dumnezeu cel pe care evreii sunt în stare să-l perceapă şi esenţa lui Dumnezeu însuşi. Când profeţii şi sfinţii susţin că l-au cunoscut pe „Dumnezeu", ei nu

l-au cunoscut aşa cum este el în sine ci numai în activităţile divine din sine care sunt un fel de aură a realităţii transcendente, inaccesibile.

Falsafah n-a dispărut însă cu totul ca urmare a polemicilor lui al-Ghazzali. În Cordoba, un distins filosof musulman a încercat s-o reînvie şi să demonstreze că aceasta era cea mai înaltă formă de religie. Abu al-Walid ibn Ahmad ibn Rushd (1126-1198), cunoscut în Europa sub numele de Averroës, a devenit o autoritate în Occident, atât printre evrei cât şi printre creştini. În secolul 13 el a fost tradus în ebraică şi latină, iar comentariile sale despre Aristotel au avut o influenţă imensă asupra unor teologi distinşi ca Maimonide, Toma D'Aquino şi Albert cel Mare. În secolul 19, Ernest Renan avea să-l omagieze ca spirit liber, promotor al raţionalismului împotriva credinţei oarbe. Însă, în lumea islamică, Ibn Rushd a fost o figură marginală. În cariera sa şi în influenţa postumă a acesteia, putem vedea o despărţire de căi între Est şi Vest în abordarea concepţiei despre Dumnezeu. Ibn Rushd a dezaprobat cu aprindere condamnarea filosofiei Falsafah de către al-Ghazzali şi felul lui de a dezbate deschis aceste chestiuni esoterice. Spre deosebire de predecesorii săi al-Farabi şi Ibn Sina, el era cadiu, jurist de drept Shariah, dar şi filosof. Clericii musulmani (*ulema*) se arătaseră dintotdeauna bănuitori faţă de Falsafah şi de Dumnezeul său fundamental diferit, dar Ibn Rushd reuşise să unească aristotelismul cu o credinţă islamică mai tradiţională. El era convins că nu exista nici un fel de contradicţie între religie şi raţionalism. Ambele exprimau acelaşi adevăr în moduri diferite; ambele priveau spre acelaşi Dumnezeu. Totuşi nu oricine era capabil de o gândire filosofică, astfel că Falsafah se adresa numai unei elite intelectuale. Pentru mase ea ar fi însemnat confuzie şi o inducere în eroare care le-ar fi pus în primejdie salvarea eternă. De aici importanţa tradiţiei esoterice, care păstra aceste doctrine primejdioase ascunse de ochii celor care nu erau pregătiţi să le primească. La fel era cu sufismul şi cu studiile *batini* ale ismaeliţilor; dacă oameni nepotriviţi ar fi încercat aceste discipline mentale s-ar fi putut îmbolnăvi grav, căpătând tot felul de tulburări psihice. Kalam era la fel de primejdios. Nu se ridica la înălţimea adevăratei Falsafah şi le dădea oamenilor ideea greşită că sunt angajaţi într-o adevărată discuţie raţională când, de fapt, nu erau. Ca urmare, stârnea doar dispute doctrinare sterile, care nu puteau decât să slăbească credinţa oamenilor neinstruiţi şi să-i tulbure.

Ibn Rushd credea că acceptarea unor adevăruri anumite era esenţială pentru salvare – o viziune nouă în lumea islamică. Faylasufii erau principalele autorităţi în materie de doctrină: numai ei erau în stare să interpreteze scripturile şi ei erau oamenii descrişi în Coran ca „adânc înrădăcinaţi în cunoaştere".[17] Oricine altcineva trebuia să ia Coranul aşa cum era şi să-l citească ad litteram, dar faylasuful putea încerca o exegeză simbolistică. Însă chiar şi faylasufii trebuiau să subscrie la „crezul" doctrinelor obligatorii, pe care Ibn Rushd le-a înşirat după cum urmează:

1. Existenţa lui Dumnezeu – Creator şi Susţinător al lumii.
2. Unitatea lui Dumnezeu.

3. Atributele cunoaşterii, puterii, voinţei, auzului, văzului şi vorbirii, care sunt acordate lui Dumnezeu pe tot parcursul Coranului.
4. Unicitatea şi caracterul incomparabil al lui Dumnezeu, clar afirmate în Coran, 42:9: „Nu este nimic ca el" .
5. Facerea lumii de către Dumnezeu.
6. Valabilitatea profeţiei.
7. Dreptatea lui Dumnezeu.
8. Reînvierea trupului în Ziua de apoi. [18]

Aceste doctrine despre Dumnezeu trebuie acceptate *in toto*, căci Coranul se referă la ele într-un mod foarte clar. Falsafah nu subscrisese întotdeauna la credinţa în facerea lumii, de pildă, aşa că nu este clar cum ar trebui înţelese asemenea doctrine coranice. Deşi Coranul spune fără echivoc că Dumnezeu a făcut lumea, el nu ne spune *cum* a făcut-o sau dacă lumea a fost creată într-un moment anume. Faylasuful era liber să adopte aici credinţa raţionaliştilor. Tot astfel, Coranul spune că Dumnezeu posedă atribute cum ar fi cunoaşterea, dar noi nu ştim exact ce înseamnă asta, căci conceptul nostru despre cunoaştere este necesarmente omenesc şi inadecvat. Coranul, deci, nu-i contrazice neapărat pe filosofi atunci când spune că Dumnezeu ştie tot ce ştim noi.

În lumea islamică, misticismul era atât de important încât concepţia lui Ibn Rushd despre Dumnezeu, bazată pe o teologie strict raţionalistă, a avut o influenţă redusă. Ibn Rushd a fost o figură respectată dar secundară în islam, însă a devenit chiar foarte important în Occident, care prin el l-a descoperit pe Aristotel şi a dat naştere unei concepţii mai raţionaliste despre Dumnezeu. Majoritatea creştinilor occidentali aveau cunoştinţe foarte limitate despre cultura islamică şi n-au avut habar de evoluţia filosofică de după Ibn Rushd. De aici, s-a presupus adesea că o dată cu Ibn Rushd, filosofia islamică s-a încheiat. De fapt, cât încă trăia Ibn Rushd, doi distinşi filosofi, care aveau să aibă amândoi o influenţă majoră asupra lumii islamice, îşi scriau operele în Irak şi Iran. Iahya Suhrawardi şi Muid ad-Din ibn al-Arabi păşeau mai mult pe urmele lui Ibn Sina decât ale lui Ibn Rushd şi încercau să contopească filosofia cu spiritualitatea mistică. Vom analiza opera lor în capitolul următor.

Marele discipol al lui Ibn Rushd în lumea iudaică a fost talmudistul şi filosoful Moses ibn Maimon (1135-1204), rabinul cunoscut îndeobşte sub numele de Maimonide. Ca şi Ibn Rushd, Maimonide era originar din Cordoba, capitala Spaniei musulmane, unde ideea că o filosofie era necesară pentru o înţelegere mai profundă a lui Dumnezeu era tot mai larg răspândită. Maimonide a fost totuşi silit să fugă din Spania, când ţara a căzut pradă sectei berbere fanatice a almoravizilor, care persecutau comunitatea evreiască. Această ciocnire dureroasă cu fundamentalismul medieval nu a făcut din Maimonide un duşman al islamismului în totalitatea sa. Împreună cu părinţii săi, el s-a stabilit în Egipt, unde avea o funcţie înaltă în guvern şi a devenit chiar medicul sultanului. Tot acolo a scris faimosul tratat *Călăuza şovăielnicilor*, care susţinea că religia iudaică nu era un set arbitrar de doctrine, ci se baza pe principii raţionale

solide.Ca şi Ibn Rushd, Maimonide credea că Falsafah era cea mai avansată formă de cunoaştere religioasă şi calea regală spre Dumnezeu, care nu trebuia dezvăluită maselor, ci trebuia să aparţină unei elite filosofice. Dar, spre deosebire de Ibn Rushd, el credea că oamenii de rând puteau fi învăţaţi să interpreteze simbolic scripturile, ca să nu dobândească o viziune antropomorfică despre Dumnezeu. El mai credea că anumite doctrine erau necesare pentru mântuire şi a publicat un crez în 13 articole, foarte asemănător cu cel al lui Ibn Rushd:

1. Existenţa lui Dumnezeu.
2. Unitatea lui Dumnezeu.
3. Imaterialitatea lui Dumnezeu.
4. Veşnicia lui Dumnezeu.
5. Interdicţia idolatriei.
6. Valabilitatea profeţiei.
7. Moise a fost cel mai mare dintre profeţi.
8. Originea divină a adevărului.
9. Valabilitatea eternă a Torei.
10. Dumnezeu cunoaşte faptele oamenilor.
11. El îi judecă după ele.
12. El îl va trimite pe Mesia.
13. Învierea morţilor. [19]

Era o inovaţie în iudaism şi ea n-a fost niciodată acceptată întru totul. Ca şi în islam, noţiunea de ortodoxie (opusă ortopraxiei) era străină experienţei religioase iudaice. Crezul lui Ibn Rush şi cel al lui Maimonide lasă să se înţeleagă că o abordare raţionalistă şi intelectualistă a religiei duce la dogmatism şi la identificarea „credinţei" cu „convingerea corectă".

Maimonide a susţinut însă cu grijă că Dumnezeu era fundamental incomprehensibil şi inaccesibil raţiunii umane. El dovedea existenţa lui Dumnezeu cu argumentele lui Aristotel şi Ibn Sina, dar susţinea că Dumnezeu rămâne inefabil şi indescriptibil datorită simplităţii sale absolute. Profeţii înşişi folosiseră parabole şi ne învăţaseră că despre Dumnezeu se putea vorbi în mod inteligibil doar într-un limbaj simbolic, aluziv. E bine deci să se folosească o terminologie negativă când se încearcă descrierea lui. În loc de a spune că „există", ar trebui să negăm inexistenţa lui şi aşa mai departe. Ca şi la ismaeliţi, folosirea limbajului negativ era o disciplină menită să sporească aprecierea oamenilor în legătură cu caracterul transcendent al lui Dumnezeu, reamintindu-le că realitatea era cu totul diferită de orice idee şi-ar putea face bieţii muritori despre el. Nu putem spune nici măcar că Dumnezeu este „bun", pentru că el este mult mai mult decât orice am putea numi noi „bunătate". E o cale de a înlătura imperfecţiunile exprimării noastre despre Dumnezeu, împiedicându-ne să ne proiectăm asupra lui speranţele şi dorinţele noastre, prin care ne-am crea un Dumnezeu după chipul şi asemănarea noastră. Putem totuşi să folosim *Via Negativa* pentru a ne forma anumite noţiuni pozitive despre Dumnezeu. Astfel, când spunem că

Dumnezeu „nu este neputincios" (în loc să spunem că este puternic), rezultă logic că Dumnezeu trebuie să fie capabil să acţioneze. Întrucât Dumnezeu „nu este imperfect", acţiunile sale trebuie să fie şi ele perfecte. Când spunem că Dumnezeu „nu este neştiutor" (însemnând că este înţelept), putem deduce că este cu desăvârşire înţelept şi atotştiutor. Acest fel de deducţie poate fi făcută despre activităţile lui Dumnezeu, dar *nu* despre esenţa sa, care rămâne dincolo de cuprinderea intelectului nostru.

Când era vorba să aleagă între Dumnezeul biblic şi Dumnezeul filosofilor, Maimonide îl alegea întotdeauna pe primul. Chiar dacă doctrina creaţiei *ex nihilo* era neortodoxă din punct de vedere filosofic, Maimonide adera la doctrina biblică tradiţională, respingând ideea filosofică a emanaţiei. Cum sublinia el, nici creaţia *ex nihilo* nici emanaţia nu puteau fi dovedite definitiv numai prin raţiune. Tot astfel, el considera profeţia ca fiind superioară filosofiei. Atât profetul cât şi filosoful vorbeau despre acelaşi Dumnezeu, dar profetul trebuia să fie inspirat şi dotat intelectual. El poseda o cunoaştere directă, intuitivă a lui Dumnezeu, care era superioară cunoaşterii dobândite prin raţionament analitic. Maimonide pare să fi fost un fel de mistic el însuşi. El vorbeşte despre tumultul emoţiei care însoţea acest fel de percepţie intuitivă a lui Dumnezeu, o emoţie „cu consecinţe asupra perfecţionării facultăţilor imaginaţiei".[20] În ciuda accentului pus de Maimonide pe raţionalism, el susţinea că cea mai înaltă cunoaştere a lui Dumnezeu se datora mai mult imaginaţiei decât intelectului.

Ideile sale s-au răspândit printre evreii din sudul Franţei şi din Spania, astfel că, la începutul secolului 14, exista deja în zonă un adevărat iluminism iudaic. Unii dintre aceşti faylasufi evrei erau mai raţionalişti decât Maimonide. Astfel, Levi ben Gershom (1288-1344) din Bagnols, sudul Franţei, nega ideea că Dumnezeu ar fi avut cunoştinţă de problemele omeneşti. Dumnezeul lui era cel al filosofilor, nu cel din Biblie. Inevitabil, a apărut reacţia. Unii evrei s-au îndreptat spre misticism, şi au dat naştere disciplinei esoterice a Cabalei, cum vom vedea mai departe. Alţii s-au îndepărtat de filosofie, când i-a lovit tragedia, găsind că Dumnezeul distant din Falsafah nu-i putea consola. În decursul secolelor 13 şi 14, războaiele creştine ale Reconquistei au început să împingă înapoi frontierele islamului în Spania şi au adus în peninsulă antisemitismul Europei Occidentale. Acesta avea să culmineze în cele din urmă cu distrugerea evreimii spaniole, iar în decursul secolului 16 evreii s-au îndepărtat de Falsafah şi au dat naştere unei concepţii cu totul noi despre Dumnezeu, inspirată mai mult din mitologie decât din logica ştiinţifică.

Religia evanghelică despărţise creştinătatea occidentală de celelalte tradiţii monoteiste. Prima Cruciadă, din 1096-99, fusese prima acţiune de cooperare în noul Vest, un semn că Europa începea să-şi revină după lunga perioadă de barbarism cunoscută ca Epoca Întunericului. Noua Romă, sprijinită de naţiunile creştine din Europa de Nord, se lupta să-şi reocupe locul pe arena internaţională. Dar, creştinismul anglilor, saxonilor şi francilor era rudimentar. Acestea erau popoare agresive şi războinice şi ele îşi doreau o religie agresivă. În secolul 11, călugării benedictini de la Abaţia de la Cluny şi casele afiliate acesteia

încercaseră să le tempereze spiritul marţial prin biserică şi să le înveţe adevăratele valori creştine prin practici rituale cum era pelerinajul. Primii cruciaţi îşi consideraseră expediţia în Orientul Apropiat ca fiind un pelerinaj la Pământul Sfânt, dar ei mai aveau încă o concepţie foarte primitivă despre Dumnezeu şi despre religie. Sfinţi soldaţi ca Sf. Gheorghe, Sf. Dumitru contau mai mult decât Dumnezeu în credinţa lor şi, în practică, se deosebeau prea puţin de zeităţile păgâne. Iisus era văzut mai curând ca stăpânul feudal al cruciaţilor decât ca Logosul întrupat: el îşi convocase cavalerii să-i recupereze patrimoniul – Pământul Sfânt – de la necredincioşi. Când şi-au început călătoria, unii dintre cruciaţi au hotărât să-i răzbune moartea, măcelărind comunităţile evreieşti de-a lungul Văii Rinului. Nu aceasta fusese ideea iniţială a Papei Urban al II-lea atunci când convocase Cruciada, dar pentru mulţi cruciaţi părea pur şi simplu nefiresc să mărşăluiască 3.000 de mile pentru a se lupta cu musulmanii, despre care nu ştiau aproape nimic, câtă vreme oameni care îl uciseseră cu adevărat pe Hristos – cel puţin aşa credeau ei – trăiau bine mersi, chiar în vecinătatea lor. Pe parcursul acelui lung şi teribil marş spre Ierusalim, când cruciaţii erau aproape să piară cu toţii, aceştia îşi puteau explica supravieţuirea numai presupunând că ei trebuie să fi fost Poporul Ales al lui Dumnezeu, beneficiind de protecţia sa specială. El îi conducea spre Ţara Sfântă, aşa cum îi călăuzise cândva pe anticii israeliţi. Practic, Dumnezeul lor era încă zeitatea tribală primitivă din cărţile de început ale Bibliei. Când au cucerit în cele din urmă Ierusalimul, în vara anului 1099, s-au năpustit asupra locuitorilor evrei şi musulmani ai cetăţii cu zelul lui Iosua şi i-au masacrat cu o brutalitate care i-a şocat până şi pe contemporani.

De atunci încolo, creştinii din Europa au început să-i considere pe evrei şi musulmani duşmanii lui Dumnezeu; vreme îndelungată fuseseră profund ostili chiar şi faţă de creştinii greci ortodocşi din Bizanţ, care-i făceau să se simtă barbari şi inferiori. [21] Ceea ce nu era întotdeauna adevărat. În secolul 9, unii dintre creştinii mai instruiţi din Occident fuseseră inspiraţi de teologia greacă. Astfel, filosoful celt Duns Scotus Erigena (810-877), care a plecat din Irlanda natală pentru a sluji la curtea lui Carol cel Pleşuv, rege al francilor occidentali, tradusese multe din operele Părinţilor greci ai Bisericii în latină, mai ales operele lui Denis Areopagitul, pentru uzul creştinilor occidentali. Erigena credea cu înfocare că religia şi raţiunea nu se excludeau reciproc. La fel ca faylasufii evrei şi musulmani, el vedea filosofia ca fiind calea regală spre Dumnezeu. Platon şi Aristotel erau învăţătorii celor care cereau o prezentare raţională a religiei creştine. Scriptura şi scrierile Părinţilor puteau fi lămurite de disciplinele logicii şi cercetării raţionale, dar asta nu însemna o interpretare literală: unele pasaje din scriptură trebuiau interpretate simbolic pentru că, aşa cum explica Erigena în *Expunerea ierarhiei celeste a lui Denis*, teologia era „un fel de poezie".[22]

Erigena se folosea de metoda dialectică a lui Denis în propriile sale comentarii despre Dumnezeu, care putea fi explicat numai printr-un paradox care le reamintea oamenilor de limitele capacităţii lor de înţelegere. Erau valabile ambele abordări ale lui Dumnezeu, atât cea pozitivă cât şi cea negativă.

Dumnezeu este incomprehensibil: nici chiar îngerii nu cunosc sau nu înţeleg natura sa esenţială, dar este acceptabil să se facă o afirmaţie pozitivă, de genul „Dumnezeu este înţelept", pentru că atunci când ne referim astfel la Dumnezeu, noi ştim că nu folosim cuvântul „înţelept" în sensul său obişnuit. Ne reamintim de asta continuând cu o declaraţie negativă, spunând „Dumnezeu *nu* este înţelept". Paradoxul ne sileşte să avansăm la a treia cale a lui Denis de a vorbi despre Dumnezeu, când conchidem: „Dumnezeu este *mai mult decât* înţelept". Asta este ceea ce grecii numeau o afirmaţie apofatică, pentru că nu înţelegem ce ar putea să însemne „mai mult decât înţelept". Din nou, nu este vorba de un simplu artificiu verbal, ci de o disciplină care, prin juxtapunerea a două afirmaţii ce se exclud reciproc, ne ajută să cultivăm un simţ al misterului pe care îl reprezintă cuvântul nostru „Dumnezeu", căci el nu poate fi niciodată limitat la un simplu concept omenesc.

Când aplica această metodă la afirmaţia „Dumnezeu există", Erigena ajungea, ca de obicei, la construcţia „Dumnezeu este mai mult decât existenţă". Dumnezeu nu există ca lucrurile pe care le-a creat şi nu este doar o altă fiinţă care există alături de ele, aşa cum subliniase Denis. Şi aici era vorba de o afirmaţie incomprehensibilă, căci, comentează Erigena, „ea nu ne dezvăluie ce este aceea care este mai mult decât 'fiinţă'. Ci ea ne spune că Dumnezeu nu este unul dintre lucrurile care sunt, el este mai mult decât lucrurile care sunt, dar ce este acest 'este' nu defineşte în nici un fel." [23] De fapt, Dumnezeu este „Nimic". Erigena ştia că afirmaţia suna şocant şi îşi avertiza cititorul să nu se teamă. Metoda sa era concepută să ne reamintească faptul că Dumnezeu nu e un obiect; el nu posedă „fiinţă" în nici unul din sensurile pe care le putem înţelege. Dumnezeu este „Cel care este mai mult decât fiinţă" (*aliquo modo superesse*).[24] Modul lui de existenţă este la fel de diferit faţă de al nostru ca modul nostru de a fi faţă de cel al unui animal şi ca cel al unui animal faţă de cel al unei pietre. Dar, dacă Dumnezeu este „Nimic" el este în acelaşi timp „Totul": pentru că această „superexistenţă" înseamnă că Dumnezeu singur are fiinţă adevărată; el este esenţa tuturor lucrurilor care se împărtăşesc din el. De aceea, fiecare din creaturile sale este o teofanie, un semn al prezenţei lui Dumnezeu. Credinţa celtică a lui Erigena – cuprinsă în faimoasa rugăciune a Sfântului Patrick: „Dumnezeu fie în capul meu şi în înţelegerea mea" – l-a făcut să pună accentul pe imanenţa lui Dumnezeu. Omul, care în schema neoplatonică însumează toată creaţia în sine, este cea mai completă dintre aceste teofanii, şi, la fel ca Sf. Augustin, Erigena susţinea că putem descoperi o trinitate în noi înşine, chiar dacă o distingem ca într-o oglindă palidă.

În teologia paradoxală a lui Erigena, Dumnezeu este în acelaşi timp Totul şi Nimic; cei doi termeni se ţin unul pe altul în echilibru şi sunt ţinuţi într-o tensiune creatoare, pentru a sugera misterul pe care cuvântul nostru „Dumnezeu" îl poate doar simboliza. Astfel, când un elev îl întreabă ce voia să spună Denis când îl numea pe Dumnezeu Nimic, Erigena răspunde că Valoarea divină este incomprehensibilă pentru că este „supraesenţială" – adică este mai mult decât Valoarea însăşi – şi „supranaturală". Astfel

> când este contemplată în sine /aceasta/ nici nu este, nici nu a fost, nici nu va fi, căci este înţeleasă ca nefiind nici unul dintre lucrurile care există, deoarece depăşeşte toate lucrurile, dar când, printr-o anume coborâre inefabilă în lucrurile care sunt, este percepută cu ochii minţii, ea singură este găsită a fi în toate lucrurile, şi este şi a fost şi va fi.[25]

Deci, când discutăm realitatea divină în sine, „ea nu este ilogic numită 'Nimic'", dar, când acest Gol divin hotărăşte să se işte „din Nimic în Ceva", absolut fiecare creatură pe care o pătrunde „poate fi numită o teofanie, adică o apariţie divină." [26] Nu-l putem vedea pe Dumnezeu aşa cum este el în sine, pentru că acest Dumnezeu nu există. Noi îl vedem numai pe Dumnezeul care însufleţeşte lumea creată şi se dezvăluie în flori, păsări, pomi şi oameni. Această abordare nu este lipsită de probleme. Ce este răul? Este şi el, cum susţin hinduşii, o manifestare a lui Dumnezeu pe pământ? Erigena nu încearcă o abordare suficient de profundă a problemei răului, dar cabaliştii evrei vor încerca mai târziu să localizeze răul în Dumnezeu: ei au construit şi o teologie care îl descrie pe Dumnezeu pornind de la Nimic pentru a deveni Ceva, într-un mod foarte asemănător cu cel al lui Erigena, deşi este improbabil ca vreun cabalist să-l fi citit.

Erigena arăta că latinii aveau multe de învăţat de la greci, dar, în anul 1054, Bisericile Orientală şi Occidentală au rupt relaţiile, într-o schismă care avea să devină permanentă, deşi nimeni nu avusese atunci această intenţie. Conflictul avea o dimensiune politică, pe care n-o voi comenta, dar în centrul lui se afla şi disputa despre Treime. În anul 796, se întrunise un sinod al episcopilor occidentali la Fréjus, în sudul Franţei, şi introdusese o clauză suplimentară în Crezul de la Nikea. Se afirma prin aceasta că Spiritul Sfânt purcedea nu numai de la Tată ci şi de la Fiu (*filioque*). Episcopii latini voiau să sublinieze egalitatea dintre Tată şi Fiu, întrucât unii dintre cei păstoriţi de ei aveau vederi ariene. Indicând că Spiritul purcedea atât de la Tată cât şi de la Fiu, credeau ei, vor sublinia statutul lor egal. Deşi Carol cel Mare, care avea să devină curând Împăratul Occidentului, nu pricepea absolut nimic în materie de teologie, a aprobat această nouă clauză. Grecii, însă, au condamnat-o. Cu toate acestea, latinii s-au menţinut pe poziţii, susţinând că *propriii* lor Părinţi propovăduiseră această doctrină. Astfel, Sf. Augustin văzuse Spiritul Sfânt ca fiind principiul unităţii Treimii, susţinând că acesta reprezenta dragostea dintre Tată şi Fiu. Era deci corect să se spună că Spiritul purcedea de la amândoi, iar noua clauză sublinia unitatea esenţială a celor trei persoane.

Grecii însă nu avuseseră niciodată încredere în teologia trinitariană a Sf. Augustin, deoarece era prea antropomorfă. Pe când Occidentul începea cu noţiunea unităţii lui Dumnezeu şi apoi lua în considerare cele trei persoane în cadrul acelei unităţi, grecii porniseră întotdeauna cu cele trei *hypostases* şi declaraseră că unitatea lui Dumnezeu – esenţa sa – era mai presus de înţelegerea noastră. Ei considerau că latinii făceau din Treime ceva prea inteligibil şi bănuiau chiar că limba latină nu era capabilă să exprime aceste idei trinitariene cu destulă

precizie. Clauza *filioque* sublinia prea mult unitatea celor trei persoane şi, susţineau grecii, în loc să facă trimitere la natura fundamental incomprehensibilă a lui Dumnezeu, adaosul acesta făcea Treimea prea raţională. Îl făcea pe Dumnezeu Unul să aibă trei aspecte sau moduri de a fi. De fapt, nu era nimic eretic în afirmaţia latinilor, chiar dacă ea nu se potrivea cu spiritualitatea apofatică a grecilor. Conflictul ar fi putut fi aplanat, dacă ar fi existat o voinţă de pace, dar tensiunea dintre Est şi Vest a escaladat în timpul Cruciadelor, mai ales când participanţii la Cruciada a Patra au devastat capitala bizantină de la Constantinopol, în anul 1204, rănind de moarte imperiul grec. Ceea ce a scos la iveală disputa despre *filioque* a fost faptul că grecii şi latinii dezvoltau concepte foarte diferite despre Dumnezeu. Treimea nu fusese niciodată atât de importantă în spiritualitatea occidentală pe cât a rămas ea pentru greci. Grecii credeau că, scoţând în evidenţă în acest fel unitatea lui Dumnezeu, Occidentul îl identifica pe Dumnezeu însuşi cu „o simplă esenţă" care *putea* fi definită şi discutată, precum Dumnezeul filosofilor.[27] În capitolele următoare, vom vedea că, în Occident, creştinii erau adesea temători în faţa doctrinei Treimii şi că, în perioada Iluminismului din secolul 18, mulţi aveau să renunţe cu totul la ea. În orice caz, mulţi creştini occidentali nu sunt cu adevărat trinitarieni. Ei se plâng că doctrina celor Trei Persoane într-un Singur Dumnezeu este de neînţeles, nerealizând că pentru greci tocmai asta conta.

După schismă, grecii şi latinii au adoptat căi divergente. În ortodoxia greacă, *theologia*, studiul lui Dumnezeu, a rămas exact ce reprezenta cuvântul. Ea se limita la contemplarea lui Dumnezeu în doctrinele fundamental mistice ale Treimii şi Întrupării. În ideea „teologiei graţiei" sau a „teologiei familiei" ei vor găsi contradicţii de termeni, căci nu erau foarte interesaţi de discuţii teoretice şi definiţii referitoare la probleme secundare. Occidentul, însă, era tot mai preocupat de definirea acestor chestiuni şi de formarea unei opinii corecte, obligatorii pentru toată lumea. Reforma, de pildă, a împărţit creştinătatea în tabere încă şi mai ostile, pentru că protestanţii şi catolicii nu se puteau pune de acord asupra mecanicii mântuirii, *cum* adică se petrecea ea, şi *ce* însemna exact euharistia. Creştinii occidentali îi incitau în permanenţă pe greci să-şi spună opinia în aceste chestiuni litigioase, dar grecii se codeau, iar când răspundeau, răspunsurile lor sunau adesea a improvizaţie. Ei îşi pierduseră încrederea în raţionalism, socotindu-l un instrument inadecvat pentru discutarea unui Dumnezeu care scapă conceptelor şi logicii. Metafizica era acceptabilă în studii laice, dar grecii simţeau tot mai mult că ea ar putea pune credinţa în primejdie. Aceasta se adresa părţii mai locvace, mai active a minţii, în timp ce *theoria* lor nu era o opinie intelectuală ci o tăcere disciplinată dinaintea lui Dumnezeu, care putea fi cunoscut numai prin trăire religioasă şi mistică. În anul 1082, filosoful şi umanistul Ioan Italos a fost judecat pentru erezie, datorită excesului de filosofie şi a concepţiei sale neoplatonice despre creaţie. Această retragere deliberată din filosofie s-a petrecut cu puţin timp înainte ca al-Ghazzali să aibă acea cădere, la Bagdad, când a părăsit Kalamul, devenind sufist.

Este deci o ironie amară faptul că creştinii occidentali au început să-şi

îndrepte privirea spre Falsafah exact în momentul în care grecii şi musulmanii îşi pierdeau încrederea în ea. Platon şi Aristotel nu puteau fi citiţi în Epoca Întunericului, astfel că, inevitabil, Occidentul rămăsese în urmă. Descoperirea filosofiei era stimulatoare şi incitantă. Teologul din secolul 11 Anselm de Canterbury, ale cărui vederi despre Întrupare le-am discutat în Capitolul 4, părea să creadă că orice se poate dovedi. Dumnezeul lui nu era Nimic, ci cea mai înaltă fiinţă din toate. Chiar cel ce nu credea îşi putea forma o idee despre o fiinţă supremă care era „o singură natură, cea mai înaltă din toate lucrurile care sunt, singur ajungându-şi sieşi, în eternă fericire".[28] Dar el susţinea în acelaşi timp că Dumnezeu putea fi cunoscut numai prin credinţă. Afirmaţia nu e atât de paradoxală cum pare. În faimoasa lui rugăciune, Anselm reflecta asupra cuvintelor lui Isaia: „Dacă nu ai credinţă nu vei înţelege":

> Tânjesc să înţeleg o fărâmă din adevărul tău, pe care îl cred şi îl iubesc cu inima. Căci nu caut să înţeleg pentru a avea credinţă, ci am credinţă pentru a înţelege (*credo ut intellegam*). Căci cred chiar şi asta: nu voi înţelege dacă nu am credinţă. [29]

Frecvent, citatul *credo ut intellegam* nu reprezintă o abdicare intelectuală. Anselm nu susţinea că îmbrăţişează orbeşte crezul în speranţa că acesta îşi va dezvălui cândva înţelesul. Traducerea corectă a afirmaţiei sale ar trebui să fie: „Fac legământul pentru ca să pot înţelege". La vremea aceea, cuvântul *credo* încă nu conţinea înclinaţia intelectuală a cuvântului „credinţă" de azi; el însemna o atitudine de încredere şi loialitate. Este important de subliniat că chiar în primul elan de raţionalism occidental, percepţia religioasă a lui Dumnezeu rămânea esenţială, fiind pusă înaintea dezbaterii sau înţelegerii logice.

Cu toate acestea, ca şi faylasufii musulmani şi evrei, Anselm credea că existenţa lui Dumnezeu putea fi demonstrată cu argumente raţionale, şi el şi-a conceput propria dovadă, pe care obişnuia s-o numească argument „ontologic". Anselm îl definea pe Dumnezeu ca fiind „ceva decât care nimic mai mare nu poate fi gândit" (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). [30] Cum asta presupunea că Dumnezeu putea fi un obiect al gândirii, reieşea că el putea fi conceput şi cuprins de mintea omenească. Anselm susţinea că acest Ceva trebuie să existe. Cum existenţa este mai „perfectă" sau mai completă decât non-existenţa, fiinţa perfectă pe care ne-o imaginăm trebuie să aibă o existenţă, altfel ar fi imperfectă. Dovada lui Anselm era ingenioasă şi eficientă într-o lume dominată de gândirea platonică, acolo unde se credea că ideile indică arhetipuri veşnice. Ea n-ar putea convinge un sceptic de azi. Cum a remarcat teologul britanic John Macquarrie, îţi poţi imagina că ai o sută de dolari, dar din nefericire prin aceasta banii nu vor deveni o realitate în buzunarul tău. [31]

Dumnezeul lui Anselm era deci Fiinţă iar nu Nimicul descris de Denis şi Erigena. Anselm dorea să vorbească despre Dumnezeu în termeni mult mai pozitivi decât majoritatea faylasufilor dinainte. El nu propunea disciplina unei *Via Negativa*, părând să creadă în posibilitatea de a ajunge la o idee suficient de

adecvată despre Dumnezeu prin raţionament firesc, adică tocmai ceea ce-i nemulţumise pe greci la teologia occidentală. O dată ce dovedise, mulţumitor pentru sine, existenţa lui Dumnezeu, Anselm se porni să demonstreze doctrinele Întrupării şi Treimii, despre care grecii susţinuseră întotdeauna că sfidează raţiunea şi conceptualizarea. În tratatul intitulat *De ce s-a făcut Dumnezeu om*, la care ne-am referit în Capitolul 4, el se bazează pe logică şi gândire raţională mai mult decât pe revelaţie – citatele sale din Biblie şi din Părinţi par simple paranteze la forţa raţionamentului său, care, cum am văzut, îi atribuia lui Dumnezeu o motivaţie fundamental umană. N-a fost singurul creştin occidental care a încercat să explice misterul lui Dumnezeu în termeni raţionali. Contemporanul său, Peter Abelard (1079-1147), carismaticul filosof parizian, a conceput şi el o explicaţie a Treimii care punea accentul pe unitatea divină într-un fel în detrimentul distincţiei celor Trei Persoane. Acesta a construit şi o explicaţie sofisticată şi emoţionantă pentru misterul ispăşirii: Hristos fusese răstignit pentru a trezi în noi compasiunea şi prin aceasta el a devenit Mântuitorul nostru.

Totuşi, Abelard a fost înainte de toate un filosof, iar teologia lui a fost în general destul de convenţională. El devenise o figură proeminentă a regenerării intelectuale a Europei în secolul 12 şi dobândise o audienţă uriaşă, din care cauză a intrat în conflict cu Bernard, carismaticul şef al Abaţiei cisterciene Clairvaux din Burgundia, care era unul dintre cei mai puternici oameni din Europa. Papa Eugeniu al II-lea şi Regele Ludovic al VII-lea al Franţei îi mâncau din palmă lui Bernard, iar elocinţa lui inspirase o revoluţie monahală în Europa: zeci de bărbaţi tineri îşi lăsau căminele, pentru a i se alătura în ordinul cistercian care urmărea reformarea vechiului stil al vieţii religioase benedictine. Când Bernard a început să propovăduiască necesitatea celei de-a Doua Cruciade, în 1146, locuitorii din Franţa şi Germania – care fuseseră anterior destul de indiferenţi faţă de expediţie – aproape l-au sufocat cu entuziasmul lor, grăbindu-se să se înroleze în armată în număr atât de mare încât Bernard îi scrise încântat Papei că satele păreau a fi rămas pustii. Bernard era un bărbat inteligent, care dăduse credinţei Europei Occidentale, altfel destul de exterioară, o nouă dimensiune lăuntrică. Credinţa cisterciană pare să fi influenţat legenda Sfântului Graal, care descrie o călătorie spirituală spre o cetate simbolică ce nu este din această lume ci reprezintă viziunea despre Dumnezeu. Bernard însă respingea cu fervoare intelectualismul unor învăţaţi ca Abelard, pe care îşi propusese să-l reducă la tăcere. El l-a acuzat pe Abelard de a fi „încercat să reducă la zero meritul credinţei creştine, pentru că el presupune că, prin logică omenească, poate înţelege tot ce este Dumnezeu." [32] Referindu-se la *Imnul milosteniei*, al Sf. Pavel, Bernard susţinea că filosoful este lipsit de iubire creştină: „El nu vede nimic enigmatic, nimic reflectat ca într-o oglindă, el priveşte totul în faţă."[33] Aşadar, iubirea şi exerciţiul raţiunii erau incompatibile. În anul 1141, Bernard l-a convocat pe Abelard să se înfăţişeze dinaintea Conciliului de la Sens, în care şi-a adunat propriii suporteri, dintre care unii stăteau afară, pentru a-l intimida pe Abelard la sosire. Ceea ce n-a fost prea greu, căci Abelard probabil

suferea deja de Parkinson. Bernard l-a atacat cu o asemenea elocinţă încât acesta pur şi simplu s-a prăbuşit, iar în anul următor s-a stins din viaţă.

A fost un moment simbolic, care a marcat o ruptură între minte şi inimă. În trinitarianismul lui Augustin, inima şi mintea fuseseră inseparabile. Faylasufi musulmani ca Ibn Sina şi al-Ghazzali hotărâseră poate că intelectul singur nu-l putea găsi pe Dumnezeu, dar în cele din urmă amândoi s-au gândit la o filosofie bazată pe idealul iubirii şi pe disciplinele misticismului. Vom vedea că în secolele 12 şi 13 marii gânditori ai lumii islamice au încercat să contopească mintea şi inima, considerând că filosofia era inseparabilă de spiritualitatea iubirii şi imaginaţiei promovată de sufişti. Bernard însă părea să se teamă de intelect şi dorea să-l ţină la distanţă de părţile mai emoţionale, intuitive ale minţii. Lucru primejdios, căci putea duce la o disociere nesănătoasă a sensibilităţii care, în felul său; era la fel de îngrijorătoare ca un raţionalism arid. Cruciada propovăduită de Bernard a fost un dezastru, în parte, pentru că s-a bazat pe un idealism ce nu era temperat de bunul simţ şi se constituia într-o negare flagrantă a etosului creştin al îndurării.[34] Astfel, tratamentul aplicat de Bernard lui Abelard era evident lipsit de îndurare, iar el îi îndemnase pe cruciaţi să-şi arate dragostea pentru Hristos ucigându-i pe necredincioşi şi alungându-i din Pământul Sfânt. Bernard avea dreptate să se teamă de un raţionalism care încerca să explice misterul lui Dumnezeu şi ameninţa să dilueze sentimentul religios de teamă şi uimire, dar subiectivismul dezlănţuit care nu reuşeşte să-şi analizeze în mod critic prejudecăţile poate duce la cele mai grave excese ale religiei. Ceea ce se cerea era un subiectivism avizat şi inteligent, nu un sentimentalism al „iubirii" care reprimă violent intelectul şi renunţă la compasiune, care ar trebui să fie pecetea religiei lui Dumnezeu.

Puţini gânditori au adus o contribuţie mai durabilă la creştinismul occidental decât Toma D'Aquino (1225-74), care a încercat o sinteză a filosofiei lui Augustin cu cea a grecilor, de care Occidentul luase recent cunoştinţă. În secolul 12, se adunaseră în Spania mulţi erudiţi europeni care se întâlniseră acolo cu învăţaţi musulmani. Cu ajutorul intelectualilor musulmani şi evrei, aceştia au întreprins un vast proiect de traducere, pentru a înlesni accesul Vestului la această bogăţie intelectuală. Traduceri în arabă din Platon, Aristotel şi alţi filosofi ai lumii antice erau acum traduse în latină, devenind astfel pentru prima oară accesibile nord-europenilor. Translatorii s-au aplecat şi asupra operelor musulmane mai recente, inclusiv cele ale lui Ibn Rushd, ca şi asupra descoperirilor savanţilor şi medicilor arabi. Chiar în timp ce unii creştini europeni erau porniţi să distrugă islamul din Orientul Apropiat, musulmani din Spania ajutau Occidentul să-şi clădească propria civilizaţie. *Summa Theologiae* a lui Toma D'Aquino era o încercare de a integra noua filosofie în tradiţia creştină occidentală. Aquino fusese deosebit de impresionat de explicarea lui Aristotel de către Ibn Rushd. Cu toate acestea, spre deosebire de Anselm şi Abelard, el nu credea că mistere precum Treimea puteau fi dovedite logic şi făcea atent distincţia dintre realitatea inefabilă a lui Dumnezeu şi doctrinele umane în legătură cu el. Era de acord cu Denis că natura reală a lui Dumnezeu era inaccesibilă minţii

omeneşti: „Deci, în ultimă instanţă, tot ce cunoaşte omul despre Dumnezeu este cunoaşterea faptului că nu-l cunoaşte, căci cunoaşte că ceea ce este Dumnezeu depăşeşte tot ce putem noi înţelege despre el."[35] Se povesteşte că atunci când a dictat ultima propoziţie din *Summa*, Aquino şi-a culcat trist capul pe braţe. Când scribul l-a întrebat ce s-a întâmplat, a răspuns că tot ce scrisese era neînsemnat faţă de ceea ce văzuse.

Încercarea lui Toma D'Aquino de a-şi plasa trăirea religioasă în contextul noii filosofii era necesară pentru a îmbina credinţa cu altă realitate şi a nu o închide într-o sferă separată, numai a ei. Intelectualismul excesiv este păgubitor pentru credinţă, dar, dacă nu vrem să facem din Dumnezeu o acceptare indulgentă a propriului nostru egoism, trăirea religioasă trebuie să fie pătrunsă de o apreciere corectă a conţinutului său. Aquino îl definea pe Dumnezeu întorcându-se la definiţia pe care Dumnezeu însuşi şi-o dăduse vorbind cu Moise: „Sunt Cel ce Sunt". Aristotel spusese că Dumnezeu era Fiinţa Necesară; Aquino îl asocia tot astfel pe Dumnezeul filosofilor cu Dumnezeul din Biblie, numindu-l pe Dumnezeu „Cel Ce Este" (*Qui est*). El arăta totuşi foarte clar că Dumnezeu nu era pur şi simplu o fiinţă ca noi. Definirea lui Dumnezeu ca Însăşi Fiinţa era potrivită „pentru că ea nu se referă la nici o formă particulară /a fiinţei/ ci la fiinţa însăşi (*esse seipsum*)."[36] Ar fi incorect să-l acuzăm pe Toma D'Aquino pentru viziunea raţionalistă despre Dumnezeu care a predominat mai târziu în Occident.

Din păcate, însă, Aquino lasă impresia că Dumnezeu poate fi discutat în acelaşi fel ca alte idei filosofice sau fenomene naturale, prefaţându-şi discuţia despre Dumnezeu cu o demonstraţie despre existenţa lui Dumnezeu luată din filosofia naturală. Se sugerează astfel că putem ajunge să-l cunoaştem pe Dumnezeu cam la fel cum cunoaştem alte realităţi terestre. El inventariază cinci „dovezi" despre existenţa lui Dumnezeu, care vor dobândi ulterior o importanţă imensă în lumea catolică şi vor fi folosite şi de protestanţi:

1. Argumentul lui Aristotel pentru un Prim Motor.
2. O „dovadă" asemănătoare, care susţine că nu poate exista o serie infinită de cauze: trebuie să fi fost un început.
3. Argumentul posibilităţilor, sugerat de Ibn Sina, care cere existenţa unei „Fiinţe Necesare"
4. Argumentul lui Aristotel din *Filosofia*, potrivit căruia ierarhia valorilor din această lume implică o Perfecţiune care este cea mai bună din toate.
5. Argumentul proiectului care susţine că ordinea şi scopul pe care le vedem în univers nu pot fi doar rezultatul întâmplării.

Aceste dovezi nu se susţin astăzi. Chiar din punct de vedere religios, ele sunt destul de îndoielnice, căci, cu excepţia posibilă a argumentului dedus din proiect, prin fiecare dovadă se subînţelege tacit că „Dumnezeu" este pur şi simplu încă o fiinţă, încă o verigă în lanţul existenţei. El este Fiinţa Supremă, Fiinţa Necesară, Fiinţa cea mai Perfectă. Acum, e adevărat că folosirea unor termeni precum

„Prima Cauză" sau „Fiinţa Necesară" sugerează că Dumnezeu nu poate fi nimic din ceea ce sunt fiinţele pe care le cunoaştem, ci mai curând temeiul sau condiţia pentru existenţa lor. Aceasta a fost cu siguranţă intenţia lui d'Aquino. Cu toate acestea, cei ce citesc *Summa* nu fac întotdeauna această importantă distincţie şi vorbesc despre Dumnezeu ca şi cum ar fi pur şi simplu Cea Mai Înaltă Fiinţă dintre toate. Afirmaţie reductivă, care poate face din această Super Fiinţă un idol creat după chipul nostru şi uşor de transformat într-un Super Ego celest. Poate nu e greşit să sugerăm că, în Vest, mulţi îl văd pe Dumnezeu ca pe o Fiinţă exact în acest mod.

Încercarea de a-l asocia pe Dumnezeu cu noua înclinare spre aristotelism în Europa a fost importantă. Faylasufii fuseseră preocupaţi şi de faptul că ideea de Dumnezeu trebuie să ţină pasul cu vremurile şi să nu fie închisă într-un ghetou arhaic. La fiecare generaţie, ideea şi trăirea lui Dumnezeu trebuia recreată. Însă musulmanii votaseră cu picioarele, ca să spun aşa, hotărând că Aristotel nu prea avusese cu ce să contribuie la cercetarea lui Dumnezeu, deşi fusese extrem de folositor în alte domenii, ca ştiinţele naturii, de pildă. Am văzut că dizertaţia lui Aristotel despre natura lui Dumnezeu fusese intitulată *meta ta physica* („După Fizică") de editorul operei sale: Dumnezeul său era pur şi simplu o continuare a realităţii fizice, mai mult decât o realitate de un ordin cu totul diferit. Aşadar, în lumea musulmană majoritatea dezbaterilor viitoare despre Dumnezeu aveau să unească filosofia cu misticismul. Raţiunea singură nu putea ajunge la o înţelegere religioasă a realităţii pe care o numim „Dumnezeu", însă trăirea religioasă trebuia să fie călăuzită de inteligenţa critică şi de disciplina filosofiei, pentru a nu deveni o emoţie confuză, părtinitoare sau chiar primejdioasă.

Contemporanul franciscan al lui Toma d'Aquino, Bonaventura (1217-74), avea cam aceleaşi vederi. El a mai încercat să îmbine filosofia cu trăirea religioasă, spre îmbogăţirea reciprocă a ambelor sfere. În *Calea triplă,* el îi urma Sf. Augustin, care vedea „treimi" în toată creaţia. Din acest „trinitarianism natural" şi-a făcut punctul de plecare pentru *Călătoria minţii spre Dumnezeu.* El credea sincer că Treimea putea fi dovedită prin logică naturală, dar evita primejdiile şovinismului raţionalist, subliniind importanţa experienţei spirituale ca o componentă esenţială a ideii de Dumnezeu. Pe Francisc d'Assisi, fondatorul ordinului său, l-a luat drept model de viaţă creştină. Cercetând evenimentele vieţii acestuia, un teolog ca el putea găsi dovezi pentru doctrinele Bisericii. Poetul toscan Dante Alighieri (1265-1321) va descoperi şi el că un seamăn de-al nostru – în cazul lui Dante este vorba de florentina Beatrice Portinari – poate fi o epifanie a divinităţii. Această abordare personalistă a lui Dumnezeu ne trimite iar la Sf. Augustin.

Bonaventura a aplicat şi Dovada Ontologică a lui Anselm pentru existenţa lui Dumnezeu în dizertaţiile despre Sf. Francisc ca epifanie. El susţinea că Francisc dobândise în viaţa de aici o desăvârşire care părea mai mult decât omenească, astfel că era posibil ca noi, încă trăind aici, jos, să „vedem şi să înţelegem că 'cel mai bun' este ... acela decât care nimic mai bun nu poate fi

imaginat." [37] Simplul fapt că ne puteam forma un asemenea concept ca „cel mai bun" dovedea că el trebuie să existe în Perfecţiunea Supremă a lui Dumnezeu. Dacă am intra în noi înşine, cum ne sfătuiseră atât Platon cât şi Augustin, am găsi imaginea lui Dumnezeu reflectată „în propria noastră lume lăuntrică". [38] Această introspecţie era esenţială. Era, desigur, important că participam la liturghia Bisericii, dar creştinul trebuia mai întâi să coboare în adâncurile propriului eu, unde avea să fie „transportat în extaz deasupra intelectului" şi să găsească o viziune despre Dumnezeu care depăşea noţiunile noastre omeneşti limitate. [39]

Atât Bonaventura cât şi Aquino văzuseră experienţa religioasă ca fiind fundamentală. Amândoi fuseseră fideli tradiţiei Falsafah, căci atât în iudaism cât şi în islamism, filosofii fuseseră adesea mistici cu o acută percepţie a limitelor intelectului în materie de teologie. Ei concepuseră dovezi raţionale pentru existenţa lui Dumnezeu pentru a-şi pune de acord credinţa religioasă cu studiile ştiinţifice şi pentru a o lega de alte experienţe, mai obişnuite. Ei nu se îndoiau personal de existenţa lui Dumnezeu şi mulţi erau foarte conştienţi de limitele realizărilor lor. Aceste dovezi nu erau menite să-i convingă pe cei ce nu credeau, căci încă nu existau atei în sensul pe care îl dăm noi cuvântului. Deci, această teologie naturală nu era un preludiu la experienţa religioasă ci un acompaniament: faylasufii nu credeau că trebuie să te convingi pe căi raţionale de existenţa lui Dumnezeu înainte de a putea avea o trăire mistică. Era mai degrabă invers. În lumea iudaică, în cea musulmană şi grec-ortodoxă, Dumnezeul filosofilor era preluat rapid de Dumnezeul misticilor.

7

Dumnezeul misticilor

IUDAISMUL, CREŞTINISMUL şi – într-o mai mică măsură – islamul au dat naştere ideii de Dumnezeu personal, astfel că tindem să credem că acest ideal reprezintă cel mai bine religia. Dumnezeul personal i-a ajutat pe monoteişti să preţuiască drepturile sacre şi inalienabile ale individului şi să cultive aprecierea personalităţii umane. Tradiţia iudeo-creştină a ajutat astfel Vestul să dobândească umanismul liberal pe care-l preţuieşte atât de mult. Aceste valori au fost iniţial consacrate într-un Dumnezeu personal care face tot ce face o fiinţă omenească: iubeşte, judecă, pedepseşte, vede, aude, creează şi distruge, aşa cum facem noi. Iahve a fost la început o zeitate extrem de personalizată, cu puternice simpatii şi antipatii omeneşti. Mai târziu, a devenit un simbol al transcendenţei, ale cărui gânduri nu erau gândurile noastre şi ale cărui căi s-au înălţat deasupra căilor noastre, aşa cum cerul se înalţă deasupra pământului. Dumnezeul personal reflectă o importantă intuiţie religioasă: nici o valoare supremă nu poate fi mai puţin decât umană. Astfel, personalismul a fost o fază importantă şi – pentru mulţi – indispensabilă a dezvoltării religioase şi morale. Profeţii poporului lui Israel i-au atribuit lui Dumnezeu propriile lor emoţii şi pasiuni; budiştii şi hinduşii au fost nevoiţi să admită o devoţiune personală faţă de *avatarurile* realităţii supreme. Creştinismul a pus în centrul vieţii religioase un om, într-un mod unic în istoria religiei, ducând până la extrem personalismul inerent din iudaism. S-ar putea ca fără o astfel de identificare afectivă religia să nu se poată statornici.

Totuşi, un Dumnezeu personal poate deveni o grea povară. El poate fi un simplu idol, cioplit după propriul nostru chip, o proiecţie a nevoilor, spaimelor şi dorinţelor noastre mărginite. Putem lua de bună faptul că iubeşte ceea ce iubim şi noi şi urăşte ceea ce urâm noi, aprobând prejudecăţile noastre, în loc să ne oblige să ni le depăşim. Când pare a nu reuşi să împiedice o catastrofă sau pare chiar a dori o tragedie, poate să ne pară rău şi crud. Credinţa superficială că un dezastru este voia lui Dumnezeu ne poate face să acceptăm lucruri care sunt fundamental inacceptabile. Chiar faptul că Dumnezeu, ca persoană, are un gen, impune anumite limite: înseamnă că sexualitatea unei jumătăţi din rasa

umană este sacralizată, în detrimentul sexului femeiesc, şi poate duce la un dezechilibru nefiresc şi iraţional în moravurile sexuale ale oamenilor. Un Dumnezeu personal poate fi deci primejdios. În loc să ne împingă dincolo de limitările noastre, „el" ne poate încuraja să rămânem pe loc şi să ne complacem în ele; „el" ne poate face la fel de cruzi, răi, mulţumiţi de noi şi părtinitori cum pare „el". În loc să inspire compasiunea care ar trebui să caracterizeze orice religie avansată, „el" ne poate încuraja să judecăm, să condamnăm şi să marginalizăm. Se pare deci că ideea unui Dumnezeu personal poate fi doar o treaptă în dezvoltarea noastră religioasă. Religiile lumii par să fi recunoscut toate această primejdie şi să fi căutat să depăşească această concepţie personală despre realitatea supremă.

Scripturile iudaice pot fi interpretate ca povestea şlefuirii şi, mai târziu, a abandonării unui Iahve tribal şi personalizat, care a devenit YHWH. Creştinismul, care este discutabil dacă este cea mai personalizată religie dintre cele trei credinţe monoteiste, a încercat să certifice cultul lui Dumnezeu întrupat, introducând doctrina Treimii transpersonale. Musulmanii au avut şi ei foarte repede probleme cu acele pasaje din Coran care lăsau să se înţeleagă că Dumnezeu „vede", „aude" şi „judecă" precum fiinţele umane. Toate trei religiile monoteiste au dezvoltat o tradiţie mistică, în care Dumnezeu transcende categoria personală şi devine mai asemănător cu realităţile impersonale nirvana şi Brahman-Atman. Doar puţini oameni sunt capabili de un adevărat misticism, dar, în toate trei religiile (cu excepţia creştinismului occidental), cel care a devenit în cele din urmă oficializat printre credincioşi a fost Dumnezeul perceput de mistici. Până relativ de curând.

Iniţial, monoteismul istoric n-a fost mistic. Am observat deosebirea dintre experienţa unui contemplativ ca Buddha şi profeţi. Iudaismul, creştinismul şi islamul sunt toate credinţe fundamental active, care caută să se asigure că voia lui Dumnezeu se face precum în cer aşa şi pe pământ. Motivul central al acestor religii profetice este confruntarea sau întâlnirea personală dintre Dumnezeu şi umanitate. Acest Dumnezeu este perceput ca o chemare imperativă la acţiune: el ne cheamă la sine; ne pune să alegem între a-i respinge sau accepta dragostea şi grija. Relaţia acestui Dumnezeu este mai curând dialogul decât contemplaţia mută. El rosteşte un Cuvânt, care devine centrul devoţiunii şi care trebuie să se întrupeze cu durere în condiţiile imperfecte şi tragice ale vieţii terestre. În creştinism, cea mai personalizată dintre toate trei religiile, relaţia cu Dumnezeu se caracterizează prin dragoste. Dar scopul iubirii este că eul trebuie, într-un anume sens, să fie anihilat. Atât în dialog cât şi în dragoste, egoismul este o posibilitate perpetuă. Graiul însuşi poate fi o facultate limitată, căci el ne implantează în conceptele experienţei noastre pământene.

Profeţii declaraseră război mitologiei: Dumnezeul lor se manifesta activ în istorie şi în evenimentele politice curente mai mult decât în timpul primordial, sfânt al mitului. Când monoteiştii au trecut la misticism însă, mitologia s-a reafirmat ca vector principal al trăirii religioase. Există o legătură lingvistică între cele trei cuvinte: „mit", „misticism" şi „mister". Toate derivă din verbul

grecesc *musteion*: a închide ochii sau gura. Deci, toate cele trei cuvinte îşi au originea într-o senzaţie de întuneric şi tăcere. [1] Ele nu sunt populare în lumea occidentală de azi. Cuvântul „mit", de pildă, este adesea folosit ca sinonim pentru minciună: în vorbirea populară, un mit este ceva ce nu este adevărat. Un politician sau un star de cinema va respinge relatările ofensatoare despre activităţile sale, spunând că sunt „mituri" iar un savant se va referi la vederile greşite ale trecutului, numindu-le „mitice". De la Iluminism încoace, un „mister" a fost considerat ceva care necesită clarificări. Cuvântul este adesea asociat cu o gândire confuză. În Statele Unite, un roman poliţist este numit „mister" şi rezolvarea satisfăcătoare a problemei face parte din esenţa acestui gen literar. Vom vedea că, în epoca Iluminismului, până şi oamenii religioşi au ajuns să socotească „misterul" un cuvânt rău. Tot astfel, „misticismul" este frecvent asociat cu nebunii, şarlatanii sau hippiştii. Cum Occidentul nu s-a entuziasmat niciodată prea mult când a fost vorba de misticism, chiar atunci când în alte părţi ale lumii cunoştea momente de glorie, aici se înţelege prea puţin ce inteligenţă şi disciplină sunt esenţiale pentru acest gen de spiritualitate.

Sunt însă semne că viziunea se schimbă. De prin anii 1960, occidentalii au început să descopere avantajele anumitor genuri de yoga, iar religii precum budismul, care au avantajul de a fi rămas necontaminate de un teism inadecvat, se bucură de o mare înflorire în Europa şi Statele Unite. Recent, lucrarea regretatului învăţat american Joseph Campbell despre mitologie a început să se bucure de o adevărată vogă. Entuziasmul pentru psihanaliză, la care asistăm în Occident, poate fi văzut ca o nevoie de misticism, căci vom găsi asemănări remarcabile între cele două discipline. Mitologia a fost adesea o încercare de a explica lumea lăuntrică a sufletului şi atât Freud cât şi Jung s-au îndreptat instinctiv spre mituri antice ca povestea greacă a lui Oedip, pentru a-şi explica noua ştiinţă. Poate că occidentalii simt nevoia de o alternativă la viziunea pur ştiinţifică despre lume.

Religia mistică este mai directă şi tinde să fie de mai mare ajutor în vremuri de restrişte decât o credinţă predominant cerebrală. Disciplinele misticismului îl ajută pe adept să se îndrepte spre Unul, începutul primordial, şi să cultive un permanent sentiment de prezenţă. Cu toate acestea, misticismul iudaic timpuriu care s-a dezvoltat în secolele 2 şi 3, şi care era foarte dificil pentru evrei, părea să pună accentul pe abisul existent între Dumnezeu şi om. Evreii doreau să se îndepărteze de o lume în care erau persecutaţi şi marginalizaţi şi să se îndrepte spre un tărâm divin mai puternic. Ei şi-l imaginau pe Dumnezeu ca pe un rege puternic la care se putea ajunge numai după o călătorie plină de primejdii prin cele şapte ceruri. În loc să se exprime în stilul simplu, direct al Rabinilor, misticii foloseau un limbaj bombastic, grandilocvent. Rabinilor le displăcea această spiritualitate iar misticii nu doreau să-i supere. Însă acest „Misticism al Tronului", cum era numit, trebuie să fi răspuns unor nevoi majore, de vreme ce a continuat să înflorească alături de marile academii rabinice până când a fost în cele din urmă încorporat în Cabală, noul misticism iudaic, în secolele 12 şi 13. Textele clasice ale Misticismului Tronului, care au fost editate în Babilon,

în secolele 5 şi 6, lasă să se înţeleagă că misticii, reţinuţi în exprimarea despre percepţiile lor, simţeau o puternică afinitate cu tradiţia rabinică, de vreme ce fac din mari *tannaim* ca Rabinul Akiva, Rabinul Ishmael şi rabinul Yohannan eroii acestei spiritualităţi. Ei dezvăluiau un nou orizont în spiritualitatea iudaică, luminând pentru poporul lor o nouă cale spre Dumnezeu.

După cum am văzut, rabinii au avut percepţii religioase remarcabile. Atunci când Duhul Sfânt s-a pogorât asupra rabinului Yohannan şi a discipolilor săi în forma unui foc venit din cer, se pare că tocmai discutau despre viziunea ciudată a lui Iezechiel, cu carul de foc al lui Dumnezeu. Carul şi figura misterioasă pe care Iezechiel o zărise stând pe tron par să fi fost subiectul primelor speculaţii esoterice. Studiul Carului (*Ma'aseh Merkavah*) a fost adesea asociat cu speculaţii despre semnificaţia Facerii (*Ma 'aseh Bereshit*). Cea mai veche relatare pe care o avem despre ridicarea mistică la tronul lui Dumnezeu din cerurile cele mai înalte punea accentul pe primejdiile uriaşe ale acestei călătorii spirituale:

> Rabinii noştri ne-au învăţat: Patru au intrat într-o livadă, şi aceştia erau: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher şi Rabinul Akiva. Rabinul Akiva le-a spus: „Când ajungeţi la pietrele de marmură pură, nu spuneţi 'Apă! apă!' Căci se spune: Cel care spune minciuni n-are ce căuta dinainea ochilor mei." Ben Azzai a privit şi a murit. Despre el, Scriptura spune: „Preţioasă este în ochii Domnului moartea sfinţilor săi." Ben Zoma a privit şi a fost fulgerat. Despre el Scriptura spune: „Ai găsit miere? Mănâncă din ea atât cât îţi trebuie, altfel te vei umfla de ea şi o vei vomita." Aher a tăiat ramurile /adică a devenit eretic/. Rabinul Akiva a plecat în pace.[2]

Numai Rabinul Akiva era îndeajuns de matur pentru a scăpa nevătămat din călătoria mistică. O incursiune în adâncurile minţii presupune mari riscuri personale, căci s-ar putea să nu fim capabili să suportăm ceea ce găsim acolo. De aceea, toate religiile au susţinut că o călătorie mistică trebuie întreprinsă numai sub îndrumarea unui expert, care poate supraveghea trăirile, îl poate călăuzi pe novice prin locurile primejdioase şi se poate asigura că acesta nu încearcă mai mult decât poate, ca bietul Ben Azzai, care a murit, şi Ben Zoma, care a înnebunit. Toţi misticii pun accent pe inteligenţă şi stabilitate psihică. Maeştrii Zen spun că este inutil ca un nevropat să încerce a se vindeca prin meditaţie, căci aceasta îl va îmbolnăvi încă şi mai rău. Comportamentul ciudat şi straniu al unora dintre sfinţii catolici europeni veneraţi ca mistici trebuie privit ca o aberaţie. Această poveste criptică a înţelepţilor talmudici ne arată că evreii fuseseră conştienţi de primejdii de la bun început: ulterior, ei nu vor îngădui ca tinerii să se iniţieze în disciplinele Cabalei înainte de a fi pe deplin maturi. Misticul mai trebuia să fie şi căsătorit, să se asigure de o bună sănătate sexuală.

Misticul trebuia să călătorească spre Tronul lui Dumnezeu prin tărâmul mitologic al celor şapte ceruri. Era însă numai un zbor imginar. Niciodată nu era considerat în sensul literal, fiind văzut ca o înălţare simbolică prin zonele tainice ale minţii. Avertismentul ciudat al Rabinului Akiva despre „pietrele de

marmură pură" poate să facă referire la cuvântul de trecere pe care misticul trebuia să-l rostească la diferite răscruci pe parcursul călătoriei sale imaginare. Aceste imagini erau vizualizate în cadrul unei discipline elaborate. Astăzi, ştim că inconştientul este un tărâm al imaginilor, care se manifestă în vise, în halucinaţii şi în stări psihice sau neurologice aberante, cum sunt epilepsia sau schizofrenia. Misticii evrei nu-şi imginau că zboară „cu adevărat" prin cer sau că intră în palatul lui Dumnezeu; ei îşi dirijau imaginile religioase care le umpleau mintea, în mod controlat şi ordonat. Era o întreprindere care cerea o mare pricepere, o anume predispoziţie şi instruire. Cerea acelaşi fel de concentrare ca şi disciplinele Zen sau Yoga, care îl ajută pe adept în acelaşi timp să nu se rătăcească prin labirinturile minţii. Înţeleptul babilonian Hai Gaon (939-1038) explica povestea celor patru înţelepţi cu ajutorul practicii mistice contemporane. „Livada" se referă la călătoria mistică a sufletului spre „Sălile Cereşti" (*hekhalot*) ale palatului lui Dumnezeu. Un om care doreşte să întreprindă această călătorie lăuntrică imaginară trebuie să fie „demn" şi „binecuvântat cu anumite calităţi" dacă doreşte „să privească la carul ceresc şi la sălile îngerilor de sus." Priveliştea nu va veni spontan. Omul trebuie să îndeplinească anumite exerciţii, asemănătoare cu cele practicate de yoghini şi de contemplativii din toată lumea:

> Trebuie să postească un anumit număr de zile, trebuie să-şi aşeze capul între genunchi, şoptind încet în acest timp anumite laude lui Dumnezeu, cu faţa spre pământ. Ca urmare, va privi în cele mai lăuntrice tainiţe ale inimii sale şi i se va părea ca şi cum ar fi văzut cele şapte săli cu ochii lui, trecând dintr-o sală în alta pentru a observa ceea ce se află acolo. [3]

Deşi primele texte ale acestui Misticism al Tronului datează doar din secolele 2 sau 3, acest gen de contemplaţie era probabil mai vechi. Astfel, Sf. Pavel se referă la un prieten „care aparţinea lui Mesia", care fusese prins captiv în al treilea cer cu vreo 14 ani mai înainte. Pavel nu ştia prea bine cum să interpreteze această viziune, dar credea că omul „fusese prins în paradis şi auzise lucruri care nu trebuie şi nu pot fi puse în grai omenesc." [4]

Viziunile nu sunt scopuri în sine, ci mijloace pentru dobândirea unei trăiri religioase inefabile, care depăşeşte conceptele obişnuite. Ele vor fi condiţionate de tradiţia religioasă aparte a misticului. Un vizionar evreu va avea viziuni cu cele şapte ceruri, pentru că imaginaţia lui religioasă este încărcată tocmai de aceste simboluri. Budiştii văd diverse imagini ale lui Buddha şi *bodhisattva*; creştinii o vizualizează pe Fecioara Maria. Este o greşeală ca vizionarul să considere aceste apariţii mentale ca fiind obiective sau mai mult decât simboluri ale transcendenţei. Cum halucinaţia este adesea o stare patologică, se cere o iscusinţă considerabilă şi mult echilibru mental pentru a mânui şi interpreta simbolurile care se iscă în cursul meditaţiei concentrate şi al reflecţiei interioare.

Una din cele mai stranii şi controversate viziuni iudaice timpurii de acest fel se găseşte în *Shiur Qomah* (Măsurătoarea înălţimii), un text din secolul 5,

care descrie chipul pe care îl văzuse Iezechiel pe tronul lui Dumnezeu. În *Shiur Quomah*, această ființă este numită Yotzrenu, „Creatorul Nostru". Descrierea aparte a acestei viziuni se bazează probabil pe un pasaj din *Cântarea Cântărilor*, textul biblic favorit al Rabinului Akiva. Mireasa își descrie Iubitul:

> Iubitul meu e alb și rumen, și între zeci de mii este întâiul.
> Capul lui, aur curat; părul lui, păr ondulat, negru-nchis, pană de corb.
> Ochii lui sunt porumbei, ce în lapte trupu-și scaldă, la izvor stând mulțumiți.
> Trandafir mirositor sunt obrajii lui, strat de ierburi aromate iar buzele lui, la fel cu crinii roșii, în mir mirositor sunt scăldate.
> Brațele-i sunt drugi de aur cu topaze împodobite; pieptul lui e scut de fildeș cu safire ferecat.
> Stîlpi de marmură sunt picioarele lui.[5]

Pentru unii, aceasta era descrierea lui Dumnezeu: spre consternarea a generații de evrei, *Shiur Quomah* întreprindea o măsurătoare a fiecăruia din membrele lui Dumnezeu arătate aici. În acest text ciudat, măsurătorile lui Dumnezeu sunt năucitoare. Mintea nu le poate cuprinde. „Parasangul" – unitatea de bază – este echivalentul a 180 de trilioane de „degete" și fiecare „deget" se întinde de la un cap al pământului la altul. Aceste dimensiuni uriașe sperie mintea, care renunță să mai încerce a le urmări sau măcar să conceapă o figură de o asemenea mărime. Chiar acesta este scopul. *Shiur* încearcă să ne spună că este imposibil să-l măsurăm pe Dumnezeu sau să-l cuprindem în termeni omenești. Simpla încercare de-a o face demonstrează imposibilitatea întreprinderii și ne dă o nouă percepție a transcendenței lui Dumnezeu. Nu este surprinzător că mulți evrei au văzut o blasfemie în această încercare stranie de a măsura un Dumnezeu în întregime spiritual. Este motivul pentru care un text esoteric precum *Shiur* a fost ținut ascuns pentru a nu cădea în mâinile unor nechibzuiți. Văzut în context, *Shiur Quomah* ar da acelor adepți care ar fi pregătiți să-l abordeze cum trebuie o nouă percepție a transcendenței unui Dumnezeu care depășește toate categoriile umane. Cu siguranță, textul nu este menit a fi interpretat în litera lui; cu siguranță, el nu transmite nici o informație secretă. Este o evocare deliberată a unei stări care a produs un sentiment de uimire și spaimă.

Shiur ne prezintă două trăsături esențiale din portretul mistic al lui Dumnezeu, care se regăsesc la toate cele trei religii. În primul rând, este fundamental imaginar; în al doilea rând, este inefabil. Figura descrisă în *Shiur* este imaginea lui Dumnezeu pe care misticii îl văd stând pe tron la capătul ascensiunii lor. Acest Dumnezeu nu are absolut nimic blând, iubitor sau personal; sfințenia lui chiar pare alienantă. Însă, când îl văd, eroii mistici izbucnesc în cântări care dau prea puține informații despre Dumnezeu, dar lasă o impresie copleșitoare:

> O desăvârșire a sfințeniei, o desăvârșire a puterii, o desăvârșire înspăimântătoare, o desăvârșire de temut, o desăvârșire a spaimei, o desăvârșire a consternării, o desăvârșire a înfricoșării, o desăvârșire a groazei –

Aceasta este desăvârşirea mantiei Creatorului, Adonai, Dumnezeul lui Israel, care, încoronat, vine la tronul slavei sale;
Pe dinăuntru şi pe dinafară, mantia sa este cu totul acoperită de inscripţia YHWH, YHWH.
Ochii nu pot s-o privească, nici ochi de carne şi sânge,
nici ochii slujitorilor săi. [6]

Dacă nu ne putem imagina cum este mantia lui Iahve, cum putem să ne închipuim a-l cuprinde pe Dumnezeu însuşi?

Poate cel mai vestit dintre textele mistice iudaice timpurii este scrierea din secolul 5 *Sefer Yezirah* (Cartea Creaţiei). Aceasta nu este o încercare de a descrie realist procesul creaţiei; relatarea este de un simbolism clar şi ni-l arată pe Dumnezeu făcând lumea prin cuvinte, ca şi cum ar scrie o carte. Dar limba a fost cu totul transformată iar mesajul facerii nu mai este limpede. Fiecărei litere din alfabetul ebraic i se atribuie o valoare numerică; combinând literele cu numerele sacre, rearanjându-le în nesfârşite configuraţii, misticul îşi desprindea mintea de conotaţiile normale ale cuvintelor. Scopul era să ocolească intelectul şi să le reamintească evreilor că nici un cuvânt sau concept nu putea reprezenta realitatea indicată de Nume. Şi aici, priceperea împingerii limbii până la limitele sale şi extragerii din limbă a unei semnificaţii nelingvistice dădea sentimentul alterităţii lui Dumnezeu. Misticii nu doreau un dialog direct cu un Dumnezeu pe care ei îl percepeau ca sanctitate copleşitoare mai curând decât ca prieten şi tată iubitor.

Misticismul Tronului n-a fost singular. Profetul Mahomed se spune că a trăit ceva foarte asemănător, când a întreprins Călătoria prin Noapte din Arabia la Muntele Templului din Ierusalim. El a fost transportat în somn de Gabriel, pe un cal celest. La sosire, a fost întâmpinat de Avraam, Moise, Iisus şi o mulţime de alţi profeţi, care au confirmat misiunea profetică a lui Mahomed. Apoi, Gabriel şi Mahomed şi-au început urcuşul primejdios pe o scară (*miraj*), prin cele şapte ceruri, fiecare din ele prezidat de câte un profet. În cele din urmă, Mahomed a ajuns în sfera divină. Sursele timpurii păstrează o tăcere reverenţioasă asupra acestei viziuni finale la care se crede că se referă următoarele versete din Coran:

El l-a văzut încă o dată,
lângă Lotusul de la capăt
unde se află Grădina Lăcaşului,
atunci când Lotusul era învăluit de ceea ce era învăluit.
Privirea sa nu s-a abătut şi nici nu a fost stingherită.
El a văzut semnele cele mari ale Domnului său. [7]

Mahomed nu l-a văzut pe Dumnezeu însuşi, ci doar simbolurile care indicau realitatea divină: în hinduism, lotusul marchează limita gândirii raţionale. Nu există nici o cale de a apela la o experienţă obişnuită, gândire sau limbaj obişnuit pentru descrie viziunea, înfăţişarea lui Dumnezeu. Înălţarea la cer este un simbol

al frontierei celei mai îndepărtate la care poate ajunge spiritul uman, care marchează pragul înţelesului ultim.

Imaginile înălţării sunt comune. Sf. Augustin trăise înălţarea la Dumnezeu cu mama sa, la Ostia, pe care a descris-o în limbaj plotinian:

> Minţile noastre au fost înălţate de o dragoste aprinsă, spre însăşi fiinţa eternă. Pas cu pas, am suit dincolo de toate obiectele materiale şi de cer însuşi, unde soarele, luna şi stelele revărsau lumină asupra pământului. Am urcat încă şi mai sus, prin reflecţie lăuntrică şi dialog şi uimire la lucrările tale şi am intrat în propriile noastre minţi.[8]

În loc de imaginile semite ale celor şapte ceruri, mintea lui Augustin era plină de imaginile greceşti ale marelui lanţ al firii. Nu era o călătorie în adevăratul sens al cuvântului, prin spaţiul extraterestru, spre un Dumnezeu de „dincolo de noi", ci o înălţare mentală spre o realitate lăuntrică. Acest zbor fermecat pare ceva dat, din afară, atunci când spune „minţile noastre au fost înălţate", ca şi când el şi Monica ar fi fost primitori pasivi ai graţiei, dar există o deliberare în această urcare neîntreruptă spre „fiinţa eternă". S-au înregistrat imagini similare ale înălţării în experienţele în transă ale şamanilor „din Siberia până în Ţara de Foc", cum notează Joseph Campbell.[9]

Simbolul unei înălţări arată că percepţiile lumeşti au fost lăsate mult în urmă. Percepţia lui Dumnezeu la care se ajunge în cele din urmă este cu totul indescriptibilă, căci limbajul obişnuit nu se mai potriveşte. Misticii iudaici descriu totul, *cu excepţia* lui Dumnezeu! Ei ne spun despre mantia sa, palatul său, suita sa cerească şi vălul care-l apără de scrutarea omenească, şi care reprezintă arhetipurile eterne. Musulmanii care au făcut speculaţii în legătură cu zborul lui Mahomed la cer subliniază natura paradoxală a viziunii sale finale despre Dumnezeu: în acelaşi timp el a văzut şi nu a văzut prezenţa divină.[10] Odată trecut prin tărâmul imaginilor din mintea sa, misticul ajunge la un punct de la care nici conceptele, nici imaginaţia nu-l pot duce mai departe. Augustin şi Monica au fost la fel de reticenţi în referirile lor la punctul final al zborului lor, subliniind transcendenţa lui asupra spaţiului, timpului şi cunoaşterii obişnuite. Ei „au vorbit şi tânjit după" Dumnezeu şi „l-au atins într-o mică măsură, printr-un moment de concentrare totală a inimii".[11] Au fost nevoiţi apoi să revină la vorbirea normală, acolo unde o propoziţie are un început, un mijloc şi un sfârşit:

> Am spus de aceea: Dacă freamătul cărnii a tăcut, dacă imaginile pământului, apei şi aerului sunt liniştite, dacă cerurile chiar sunt ascunse vederii, iar sufletul însuşi nu face nici un sunet şi se întrece pe sine, nemaigândindu-se la sine, dacă toate visele şi viziunile din imaginaţie sunt excluse, dacă tace orice grai şi tot ce este trecător – căci dacă cineva ar putea auzi, atunci iată ce ar spune toate acestea: „Noi nu ne-am făcut singure, am fost făcute de către cel ce există pentru eternitate" (Psalmul 79:3,5)... Aşa a fost când, în acel moment, ne-am extins puterea de înţelegere şi într-o străfulgerare de energie mentală am atins înţelepciunea veşnică ce există dincolo de toate lucrurile.[12]

Aceasta nu era o viziune naturalistă cu un Dumnezeu personal: ei nu-i „auziseră vocea", ca să spunem aşa, prin nici unul din mijloacele naturaliste de comunicare: prin vorbire obişnuită, vocea unui înger, prin natură sau simbolismul unui vis. Părea că „atinseseră" Realitatea care se află dincolo de aceste lucruri. [13]

Deşi este clar condiţionată cultural, acest fel de „înălţare" pare un fapt de viaţă de necontestat. Oricum am vrea s-o interpretăm, oameni din toată lumea şi din toate etapele istoriei au trăit această experienţă contemplativă. Monoteiştii au numit această percepţie culminantă „viziunea lui Dumnezeu"; Plotin a considerat-o ca fiind percepţia lui Unu; budiştii o vor numi comunicare cu nirvana. Cert e că este ceva ce fiinţele omeneşti care au un anumit dar spiritual şi-au dorit dintotdeauna. Percepţia mistică a lui Dumnezeu are anumite caracteristici ce se regăsesc la toate religiile. Este o trăire subiectivă care presupune o călătorie lăuntrică, nu o percepţie a unui fapt obiectiv din afara eului; ea se întreprinde mai mult prin acea parte a minţii care construieşte imagini – numită adesea imaginaţie, decât prin facultatea logică, mai cerebrală. În cele din urmă, este ceva ce misticul creează în sine, în mod deliberat: anumite exerciţii fizice sau mentale duc la viziunea finală; ea nu vine întotdeauna prin suprindere.

Augustin pare să-şi fi imaginat că anumite făpturi omeneşti privilegiate erau uneori capabile să-l vadă pe Dumnezeu în această viaţă şi dădea exemplul lui Moise şi al Sfântului Pavel. Papa Grigore cel Mare (540-604), care era o autoritate recunoscută a vieţii spirituale şi un pontif puternic, nu era de acord. Acesta nu era un intelectual şi, ca roman tipic, avea o viziune mai pragmatică despre spiritualitate. El folosea metafore ca nor, ceaţă sau întuneric pentru a sugera obscuritatea cunoaşterii omeneşti despre divinitate. Dumnezeul lui rămânea ascuns de fiinţele omeneşti într-un întuneric de nepătruns, care era mult mai dureros decât norul necunoaşterii simţit de creştini greci precum Grigore din Nysa şi Denis. Pentru el, Dumnezeu era o experienţă deznădăjduitoare. Papa Grigore susţinea că Dumnezeu era greu accesibil. Cu siguranţă, nu putem defel vorbi despre el în termeni familiari, ca şi cum am avea ceva în comun. Nu ştim nimic despre Dumnezeu. Nu putem face previziuni despre comportamentul lui pe baza cunoştinţelor noastre despre oameni: „Numai atunci este adevăr în ceea ce ştim despre Dumnezeu, când ne dăm seama că nu putem cunoaşte nimic despre el." [14] Adesea, Grigore face referire la durerea şi efortul pe care le implică apropierea de Dumnezeu. Bucuria şi pacea contemplaţiei puteau fi dobândite doar preţ de câteva momente, după o luptă extraordinară. Înainte de a simţi dulceaţa lui Dumnezeu, sufletul trebuie să se lupte pentru a ieşi din întunericul care este elementul său natural:

> Sufletul nu-şi poate fixa ochii minţii pe ceea ce a întrezărit o clipă în lăuntrul său, căci este silit de propriile sale obiceiuri să se scufunde în jos. El şovăie şi se luptă în acest timp şi se străduie să se ridice deasupra sa, dar se scufundă înapoi, copleşit de oboseală, în propriul său întuneric obişnuit. [15]

Dumnezeu putea fi atins numai după „un mare efort al minţii", care trebuia să

se lupte cu el, aşa cum Iacov se luptase cu îngerul. Calea spre Dumnezeu este presărată cu vinovăţie, lacrimi şi epuizare; căci, când se apropie de el, „sufletul nu poate decât să plângă". „Torturat" de dorinţa sa de Dumnezeu, sufletul „şi-a găsit odihna numai în lacrimi, fiind ostenit cu totul." [16] Grigore a rămas un îndrumător spiritual important până în secolul 12; evident, pentru Occident Dumnezeu continua să fie opresiv.

În Răsărit, creştinii îl percepeau pe Dumnezeu mai curând ca lumină decât ca întuneric. La greci s-a dezvoltat o formă diferită de misticism, care se regăseşte şi în alte părţi ale lumii. Acesta nu se sprijinea pe imagini şi viziuni, ci pe trăirea apofatică sau tăcută, descrisă de Denis Areopagitul. Ei evitau fireşte toate concepţiile raţionaliste despre Dumnezeu. Cum explicase Grigore din Nysa în *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, „fiecare concept cuprins de minte devine un obstacol în calea celor care caută". Scopul contemplativului era să meargă dincolo de idei ca şi dincolo de orice imagine, căci acestea nu puteau decât să-l distragă. Apoi, va dobândi „un anumit sentiment al prezenţei", care era indefinibil şi desigur depăşea toate experienţele omeneşti în relaţiile cu o altă persoană.[17] Această atitudine era numită *hesychia*, „linişte" sau „tăcere interioară". Deoarece cuvintele, ideile şi imaginile nu pot decât să ne lege de lumea terestră, de cotidian, mintea trebuie oprită în mod deliberat prin tehnici de concentrare, astfel încât să poată cultiva o tăcere expectativă. Numai atunci mintea ar putea spera să cuprindă o Realitate care transcende tot ce poate ea concepe.

Cum era posibil să cunoşti un Dumnezeu de neînţeles? Grecilor le plăcea acest gen de paradox, iar isihaştii (*hesychast*) făceau apel la vechea distincţie dintre esenţa (*ousia*) lui Dumnezeu şi „energiile" (*energeiai*) sale, sau lucrarea sa în lume, care îngăduia oamenilor să perceapă o fărâmă de divinitate. Cum nu-l putem cunoaşte niciodată pe Dumnezeu aşa cum este el în sine, ceea ce percepem prin rugăciune sunt „energiile" sale iar nu „esenţa". Aceste energii puteau fi descrise ca „raze" ale divinităţii, care iluminau lumea şi erau o revărsare de divinitate, dar la fel de distincte de Dumnezeu însuşi ca razele soarelui de soarele însuşi. Prin ele se manifesta un Dumnezeu care era cu totul tăcut şi imposibil de cunoscut. Cum spusese Sf. Vasile: „Prin energiile sale îl cunoaştem noi pe Domnul nostru; noi nu afirmăm că ne-am apropiat de însăşi esenţa, căci energiile sale pogoară asupra noastră, dar esenţa sa rămâne inabordabilă." [18] În Vechiul Testament, această „energie" divină fusese numită „slava" (*kavod*) lui Dumnezeu. În Noul Testament, ea strălucise în persoana lui Hristos pe Muntele Tabor, când omul din el fusese schimbat la faţă, transfigurat de razele divine. Acum ele pătrundeau în tot universul creat şi îi zeificau pe cei ce fuseseră mântuiţi. Cum presupunea cuvântul *energeiai*, aceasta era o concepţie activă şi dinamică despre Dumnezeu. În vreme ce Occidentul îl vedea pe Dumnezeu ca manifestându-se prin atributele sale veşnice – bunătatea sa, dreptatea, dragostea şi atotputernicia – grecii îl vedeau pe Dumnezeu făcându-se accesibil printr-o activitate neîncetată în care era într-un fel prezent.

Aşadar, când oamenii simţeau „energiile" în rugăciune, ei se aflau, într-un

sens, în comuniune directă cu Dumnezeu, chiar dacă realitatea impenetrabilă rămânea ea însăşi ascunsă vederii. Isihastul Evagrius Pontus (mort 399) susţinea că acea „cunoaştere" a lui Dumnezeu prin rugăciune nu avea nici o legătură cu concepte sau imagini, fiind o trăire nemijlocită a divinului care trecea dincolo de acestea. De aceea, era important ca isihaştii să-şi dezgolească sufletele: „Când vă rugaţi", le spunea el călugărilor săi, „să nu vă formaţi în lăuntrul vostru nici o imagine a dumnezeirii şi să nu vă lăsaţi mintea modelată de tiparul nici unei forme". În loc de aceasta, călugării trebuiau „să se apropie de Imaterial în chip imaterial" [19]. Evagrius propunea un fel de yoga creştină. Nu era un proces de reflecţie; căci „rugăciunea înseamnă a te lepăda de orice gând". [20] Era mai curând o percepere intuitivă a lui Dumnezeu. Ea trebuia să ducă la un sentiment de unitate a tuturor lucrurilor, la o eliberare din distragere şi multiplicitate şi la pierderea eului, o experienţă clar asemănătoare cu cea a contemplativilor din religii non-teiste, precum budismul. Desprinzându-şi sistematic minţile de „pasiunile" lor – mândrie, lăcomie, tristeţe sau mânie, care-i legau de eul lor – isihaştii aveau să se depăşească pe sine şi să fie zeificaţi ca Iisus pe Muntele Tabor, transfiguraţi de „energiile" divine.

Diodoh, episcop de Photice în secolul 5, susţinea că această sanctificare nu trebuia neapărat să fie amânată pentru lumea cealaltă, ci ea putea fi trăită conştient, aici, jos. El predica o metodă de concentrare care implica respiraţia: când inspirau, isihaştii trebuiau să se roage: „Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu"; apoi expirau pe cuvintele: „ai milă de noi". Mai târziu, isihaştii au făcut acest exerciţiu mai complex: contemplativii stăteau cu capul şi umerii plecaţi, privind spre inimă sau buric. Ei trebuiau să respire tot mai rar, pentru a-şi îndrepta atenţia spre interior, spre anumite centre psihologice, cum ar fi inima. Era o disciplină riguroasă, care trebuia aplicată cu grijă; ea putea fi practicată în siguranţă doar sub îndrumarea unui specialist. Treptat, asemenea călugărului budist, isihastul va descoperi că poate lăsa încet deoparte gândurile raţionale, imaginile care împânzesc mintea se vor şterge treptat iar isihastul se va simţi întru totul una cu rugăciunea. Creştinii greci descoperiseră independent tehnici care fuseseră practicate timp de secole în religiile orientale. Ei vedeau rugăciunea ca o activitate psihosomatică, în timp ce occidentali ca Augustin sau Grigore credeau că rugăciunea trebuie să elibereze sufletul din trup. Maxim Mărturisitorul susţinuse că „Omul întreg trebuie să devină Dumnezeu, îndumnezeit prin graţia lui Dumnezeu-devenit-om, devenind om întreg, trup şi suflet, prin natură, şi devenind dumnezeu întreg, trup şi suflet, prin graţie." [21] Isihastul se va simţi pătruns de un val de energie şi strălucire atât de puternic şi imperios încât nu putea fi decât de natură divină. Cum am văzut, grecii priveau această „zeificare" ca pe o iluminare care era firească pentru om. În Hristos schimbat la faţă pe Muntele Tabor, ei găseau inspiraţie, aşa cum budiştii erau inspiraţi de imaginea lui Buddha, care ajunsese la cea mai completă împlinire a rasei umane. Numită „epifanie", adică manifestare a lui Dumnezeu, sărbătoarea Schimbării la Faţă este foarte importantă pentru Bisericile ortodoxe răsăritene. Spre deosebire de fraţii lor occidentali, grecii nu credeau că încordarea,

abstinenţa şi pustietatea constituiau un preludiu obligatoriu la perceperea lui Dumnezeu: acestea erau pur şi simplu tulburări care trebuiau vindecate. Grecii nu aveau nici un cult pentru noaptea adâncă a sufletului. Motivul dominant era mai curând Muntele Tabor decât Gethsimani şi Golgota.

Nu oricine putea ajunge la aceste stări superioare, totuşi alţi creştini puteau întrezări o fărâmă din această experienţă mistică în icoane. În Occident, arta religioasă devenea predominant una a reprezentărilor: ea descria evenimente istorice din viaţa lui Iisus sau din vieţile sfinţilor. În Bizanţ însă, icoana nu era menită să reprezinte nimic din *această* lume, ci era o încercare de a portretiza inefabila experienţă mistică a isihaştilor în formă viziuală, pentru a-i inspira pe nemistici. Aşa cum explică istoricul britanic Peter Brown, „În toată lumea creştină de răsărit, icoana şi viziunea se confirmau una pe alta. Un fel de reunire profundă a imaginaţiei colective într-un punct focal ... a făcut ca, spre secolul 6, supranaturalul să fi dobândit deja, în vise şi în imaginaţia fiecărei persoane, contururile precise cu care era îndeobşte portretizat în artă. Icoana era confirmarea unui vis împlinit." [22] Icoanele nu erau menite să-i instruiască pe credincioşi, ori să transmită informaţii, idei sau doctrine. Ele constituiau un punct focal al contemplaţiei (*theoria*), care îi deschidea credinciosului un fel de fereastră spre lumea divină.

Icoanele au dobândit un loc atât de central în percepţia bizantină despre Dumnezeu, încât în secolul 8 ajunseseră să focalizeze o aprinsă dispută doctrinară în sânul Bisericii Greceşti. Oamenii începeau să întrebe *ce* anume picta artistul atunci când îl picta pe Hristos. Era imposibil să-i înfăţişezi divinitatea, dar dacă artistul susţinea că pictează doar latura umană a lui Iisus, nu se făcea el vinovat de nestorianism, credinţa eretică în două naturi distincte, umană şi divină, ale lui Iisus? Iconoclaştii doreau să înterzică icoanele cu totul, dar icoanele erau apărate de doi proeminenţi călugări: Ioan Damaschinul (656-747) de la mănăstirea Mar Sabbas, lângă Betleem, şi Teodor (759-826), de la mănăstirea Studius, de lângă Constantinopol. Ei susţineau că iconoclaştii greşeau interzicând portretizarea lui Hristos. De la Întrupare încoace, lumea materială şi trupul omenesc deopotrivă primiseră o dimensiune divină, iar un artist *putea* picta acest nou fel de omenire îndumnezeită. El picta în acelaşi timp o imagine a lui Dumnezeu, căci Hristos Cuvântul era icoana lui Dumnezeu *par excellence*. Dumnezeu nu putea fi cuprins în cuvinte sau adunat în concepte omeneşti, dar el putea fi „descris" de penelul artistului sau în gesturile simbolice ale liturghiei.

Religiozitatea grecilor era atât de dependentă de icoane, încât în anul 820 iconoclaştii erau deja învinşi de voinţa populară. Această afirmaţie că Dumnezeu era într-un anume fel descriptibil nu reprezenta totuşi o abandonare a teologiei apofatice a lui Denis. În lucrarea sa *Un argument mai puternic pentru sfintele imagini*, călugărul Nicefor susţinea că icoanele „exprimă tăcerea lui Dumnezeu, dezvăluind prin ele însele inefabilitatea unui mister care transcende fiinţa. Fără încetare şi fără cuvânt, ele aduc laudă desăvârşirii lui Dumnezeu în acea vulnerabilă şi de trei ori iluminată melodie a teologiei." [23] În loc de-ai instrui pe credincioşi în dogmele Bisericii şi de a-i ajuta să-şi formeze idei clare despre

credinţa lor, icoanele le întreţineau un sentiment de mister. Descriind efectul acestor picturi religioase, Nicefor le putea compara numai cu efectul muzicii, cea mai inefabilă dintre arte şi, poate, cea mai directă. Emoţia şi trăirea sunt transmise prin muzică într-un mod care ocoleşte cuvintele şi conceptele. În secolul 19, Walter Pater va afirma că toate artele aspiră la condiţia muzicii; în Bizanţul secolului 9, creştinii greci vedeau teologia ca aspirând la condiţia iconografiei. Ei socoteau că Dumnezeu era mai bine exprimat într-o operă de artă decât într-un discurs raţionalist. După dezbaterile cristologice încărcate de cuvinte din secolele 4 şi 5, ei dădeau naştere unui portret al lui Dumnezeu care se baza pe experienţa artistică a creştinilor.

Constatarea a fost concludent exprimată de Simeon (949-1022), stareţ al micii mănăstiri Sf. Macras din Constantinopol, care a devenit cunoscut sub numele de „Noul Teolog". Acest nou tip de teologie nu făcea nici o încercare de a-l defini pe Dumnezeu. Ar fi o infatuare, insista Simeon, căci a vorbi despre Dumnezeu, în orice fel, presupunea că „ceea ce este de neînţeles poate fi înţeles".[24] În loc să argumenteze raţional despre natura lui Dumnezeu, „noua" teologie, se sprijinea pe trăirea religioasă personală, directă. Era imposibil să-l cunoşti pe Dumnezeu în termeni conceptuali, ca şi când ar fi o fiinţă oarecare despre care ne-am putea forma idei. Dumnezeu era mister. Un adevărat creştin era cel care îl percepuse conştient pe Dumnezeul ce se revelase în umanitatea transfigurată a lui Hristos. Simeon se convertise el însuşi de la o viaţă lumească la contemplaţie printr-o experienţă care părea să-i fi venit din senin. La început, n-avusese nici o idee de ce se întâmpla, dar treptat şi-a dat seama că era transformat şi ca şi cum ar fi fost absorbit într-o lumină care era a lui Dumnezeu însuşi. Nu era, desigur, lumină aşa cum ştim noi; era dincolo de „formă, imagine sau reprezentare şi putea fi simţită doar intuitiv, prin rugăciune." [25] Dar aceasta nu era o trăire rezervată doar unei elite sau călugărilor; împărăţia anunţată de Hristos în Evanghelii era o unire cu Dumnezeu pe care fiecare o putea simţi aici şi acum, fără să fie nevoie să aştepte viaţa de apoi.

Aşadar, pentru Simeon Dumnezeu era cunoscut şi necunoscut, aproape şi departe. În loc să încerce imposibila sarcină a descrierii „lucrurilor inefabile doar prin cuvinte" [26], el îşi îndemna călugării să se concentreze asupra a ceea ce putea fi perceput ca o realitate transfigurată în propriile lor suflete. Cum îi spusese Dumnezeu lui Simeon într-una din viziunile sale: „Da, Eu sunt Dumnezeu, cel care s-a făcut om de dragul vostru. Şi ia aminte, Eu te-am făcut, cum vezi, şi Eu te voi face Dumnezeu." [27] Dumnezeu nu era un fapt veşnic şi obiectiv, ci o iluminare fundamental subiectivă şi personală. Cu toate acestea, refuzul lui Simeon de a vorbi *despre* Dumnezeu nu l-a făcut să rupă cu percepţiile teologice ale trecutului. „Noua" teologie se baza ferm pe învăţăturile Părinţilor Bisericii. În *Imnuri de iubire divină*, Simeon exprima vechea doctrină grecească a îndumnezeirii umanităţii, descrisă de Athanasius şi Maximus:

> O, Lumină pe care nimeni n-o poate numi, căci este cu totul fără nume.
> O, Lumină cu multe nume, căci lucrarea ei se află în toate...

Cum te amesteci tu cu iarba?
Cum, rămânând tu însăţi neschimbată, de neatins cu totul,
tu firea ierbii o păstrezi nemistuită? [28]

N-avea rost să-l defineşti pe Dumnezeu, cel ce influenţa această transformare, căci el era dincolo de cuvinte şi de descriere. Şi totuşi, ca experienţă care împlinea omenirea şi o schimba la faţă fără a-i tulbura integritatea, „Dumnezeu" era o realitate de netăgăduit. Grecii dezvoltaseră idei despre Dumnezeu – cum ar fi Treimea şi Întruparea – care-i distanţau de alţi monoteişti, însă experienţa reală a misticilor lor avea multe în comun cu cea a musulmanilor şi evreilor.

Chiar dacă Profetul Mahomed fusese preocupat mai ales de înstăpânirea unei societăţi drepte, el şi câţiva dintre cei mai apropiaţi tovarăşi ai săi avuseseră înclinaţii mistice, iar musulmanii îşi creaseră repede propria lor tradiţie mistică distinctivă. În secolele 8 şi 9, se dezvoltase o formă ascetică de islam, paralel cu alte secte; asceţii erau la fel de preocupaţi ca mutaziliţii şi şiiţii de bogăţia curţii şi de abandonarea vizibilă a austerităţii ce caracterizase *ummahul* timpuriu. Ei au încercat o întoarcere la viaţa mai simplă a primilor musulmani de la Medina, îmbrăcându-se în haine aspre de lână (*SWF* în arabă), care se spunea că fuseseră pe placul Profetului. Aşa au ajuns să fie numiţi sufişti (*sufi*). Dreptatea socială rămânea esenţială pentru religia lor, după cum explica regretatul învăţat francez Louis Massignon:

> De regulă, chemarea mistică este rezultatul unei răzvrătiri lăuntrice a conştiinţei împotriva nedreptăţilor, nu numai ale altora ci mai ales şi în special împotriva propriilor greşeli, cu o dorinţă intensificată de purificarea lăuntrică de a-l găsi pe Dumnezeu cu orice preţ. [29]

La început, sufiştii aveau multe trăsături comune cu alte secte. Astfel, marele raţionalist mutazilit Wasil ibn Ata (mort 748), fusese un discipol al lui Hasan al-Basri (mort 728), ascetul din Medina care a fost venerat mai târziu ca unul din părinţii sufismului.

Ulema începuseră să facă o deosebire foarte puternică între islam şi alte religii, văzând islamul ca singura credinţă adevărată, dar sufiştii au rămas în general credincioşi concepţiei coranice despre unitatea tuturor religiilor drept călăuzite. Iisus, de pildă, era venerat de mulţi sufişti ca profet al vieţii interioare. Unii au modificat chiar profesiunea de credinţă, Shahadah, spunând: „Nu există alt dumnezeu în afară de Allah, iar Iisus este Mesagerul său", ceea ce era corect din punct de vedere tehnic dar provocator în intenţie. Acolo unde Coranul vorbeşte de un Dumnezeu al dreptăţii care inspiră teamă şi înfricoşare, femeia ascet Rabiah (mort 801) vorbea de dragoste, într-un fel care le-ar fi fost familiar creştinilor:

În două feluri Te iubesc: un fel e egoist,
Şi altul aşa cum este demn de Tine.
Este iubire egoistă că nu mă pot opri

Să mă gândesc la Tine cu fiecare gând.
Este iubirea cea mai pură când Tu ridici
Pentru privirea mea adoratoare vălul.
Nu-i lauda a mea într-unul sau în altul:
Eu ştiu, a Ta e lauda în amândouă. [30]

Afirmaţia ne apropie de vestita sa rugăciune: „O, Doamne! Dacă mă închin la Tine cu frica Iadului, atunci tu să mă arzi în Iad; şi dacă la tine mă închin sperând la Paradis, alungă-mă din Paradis; dar dacă eu numai de dragul Tău mă închin la Tine, atunci Tu de la mine nu-Ţi întoarce Veşnica Ta Frumuseţe." [31] Dragostea de Dumnezeu a devenit emblema sufismului. Se poate foarte bine ca sufiştii să fi fost influenţaţi de asceţii creştini din Orientul Apropiat, dar Mahomed şi-a păstrat o influenţă decisivă. Ei sperau într-o întâlnire cu Dumnezeu asemănătoare cu cea a lui Mahomed când şi-a primit revelaţiile. Fireşte, erau inspiraţi şi de ridicarea lui mistică la cer, care a devenit paradigma propriei lor întâlniri cu Dumnezeu.

Sufiştii au mai conceput şi tehnici şi discipline care i-au ajutat pe misticii de pretutindeni să dobândească o stare alternativă de conştienţă. Sufiştii adăugau la cerinţele fundamentale ale legii musulmane practicile postului, veghea nocturnă şi psalmodierea Numelor Sfinte ca formuă rituală magică. Efectele acestor practici duceau uneori la un comportament care părea bizar şi dezlănţuit, asemenea mistici fiind cunoscuţi ca sufişti „beţi". Primul dintre ei a fost Abu Yazid Bistami (mort 874), care, ca şi Rabiah, s-a îndreptat spre Dumnezeu ca un îndrăgostit. El credea că trebuie să se străduiască să-i placă lui Allah aşa cum ar face-o într-o legătură amoroasă pământeană cu o femeie, jertfindu-şi propriile dorinţe şi nevoi pentru a deveni una cu Cel Iubit. Însă disciplinele introspective pe care le-a adoptat pentru a ajunge aici l-au purtat dincolo de această concepţie personalizată despre Dumnezeu. Pe măsură ce se apropia de esenţa identităţii sale, simţea că nu-l mai despărţea nimic de Dumnezeu; tot ceea ce pentru el însemna „sinele" părea să se fi dizolvat:

> Am privit la /Allah/ cu ochiul adevărului şi i-am spus Lui:"Cine este acesta?" El a spus: „Acesta nu sunt nici Eu nici altul decât Eu. Nu există Dumnezeu în afară de mine." Apoi m-a schimbat din identitatea mea luându-mă în Sinele Lui... Apoi m-am unit cu El cu limba Feţei Sale, spunând: „Cum se potriveşte cu mine şi cu Tine?" El a spus „Eu sunt prin Tine; nu există alt dumnezeu în afară de Tine." [32]

Şi în acest caz, nu era vorba de o zeitate externă „dincolo de noi", străină omenirii: sufistul descoperea că Dumnezeu se identifica în chip misterios cu sinele cel mai intim. Disoluţia sistematică a eului ducea la un sentiment de absorbţie într-o realitate inefabilă, mai vastă. Această stare de anihilare (*'fana*) deveni esenţială pentru idealul sufist. Bistami reinterpretase complet Shahadah într-un fel care ar fi putut fi considerat o blasfemie, dacă n-ar fi fost recunoscut de atâţia alţi musulmani ca trăire autentică a acelui *islam* poruncit de Coran.

Alţi mistici, cunoscuţi ca sufişti „treji", preferau o spiritualitate mai puţin extravagantă. Al-Junayd din Bagdad (mort 910), care a pregătit terenul pentru tot ce avea să însemne misticismul islamic viitor, credea că extremismul lui al-Bistami putea fi primejdios. El susţinea că *'fana* (anihilarea) trebuia urmată de *baqa* (reînvierea), o reîntoarcere la un sine mai bun. Unirea cu Dumnezeu nu trebuia să ne distrugă capacităţile naturale ci să le împlinească: un sufist care rupsese vălul egoismului, pentru a descoperi prezenţa divină în inima propriei sale fiinţe, trebuia să simtă o mai mare autocunoaştere şi un mai mare autocontrol. Trebuia să devină mai deplin uman. Ca urmare, după ce trecuseră prin *'fana* şi *baqa*, sufiştii dobândeau o stare pe care un creştin grec ar fi numit-o „îndumnezeire". Al-Junayd vedea întreagă această căutare sufistă ca o reîntoarcere la starea primordială a omului din ziua creaţiei: se reîntorcea la umanitatea ideală, aşa cum fusese ea plănuită de Dumnezeu. De asemenea, se reîntorcea la Izvorul fiinţei sale. Experienţa despărţirii şi alienării era la fel de importantă pentru sufişti ca şi pentru experienţa platoniciană sau gnostică; poate că nu este departe de „despărţirea" despre care vorbesc astăzi adepţii lui Freud şi Klein, deşi psihanaliştii o atribuie unei surse non-teiste. Printr-o muncă disciplinată, atentă, sub îndrumarea unui maestru sufist (*pir*) cum era el însuşi, susţinea al-Junayd, un musulman se putea reuni cu Creatorul său, dobândind acel sentiment iniţial de prezenţă nemijlocită a lui Dumnezeu pe care-l trăise atunci când, potrivit Coranului, fusese făcut din coapsa lui Adam. Va fi sfârşitul despărţirii şi al tristeţii, o reunire cu un sine mai profund care era chiar sinele menit să fie el sau ea. Dumnezeu nu era o realitate aparte, exterioară şi un judecător ci, într-un anume fel, era una cu temelia fiinţei fiecărei persoane:

O, Doamne, acum aflat-am eu
Ce se află în inima mea;
În taină, să nu ştie lumea,
Limba mea a vorbit cu Adoratul meu.

Astfel, într-un anume chip, noi
Uniţi suntem, şi Unul;
Şi totuşi în altfel despărţirea
Este datul nostru pe vecie.

Deşi de privirea mea iscoditoare
O mare înfricoşare Faţa Ta a ascuns,
Cu Graţie copleşitoare şi aprins
Te simt cum îmi atingi cea mai profundă temelie. [33]

Accentul pus pe unitate ne duce înapoi la idealul coranic *tawhid*: adunându-şi sinele disipat, misticul va simţi prezenţa divină în integrarea personală.

Al-Junayd era profund conştient de primejdiile misticismului. Oameni nepregătiţi, care nu beneficiau de sfatul unui *pir* şi de instruirea sufistă riguroasă, puteau foarte uşor să înţeleagă greşit extazul unui mistic şi să-şi facă o idee

foarte simplistă despre ce însemna când spunea că era una cu Dumnezeu. Afirmaţii extravagante ca cele ale lui al-Bistami ar fi stârnit cu siguranţă mânia regimului. În această fază de început, sufismul era o mişcare minoritară, iar *ulema* o priveau adesea ca pe o inovaţie neautentică. Cu toate acestea, vestitul discipol al lui Junayd, pe numele său Husain ibn Mansur (mai cunoscut ca al-Hallaj, Pieptănătorul de Lână), a renunţat la orice prudenţă, ajungând să fie martirizat pentru credinţa sa mistică. Bântuind prin Irak, predicând răsturnarea califatului şi instaurarea unei noi orânduiri sociale, el a fost închis de autorităţi şi răstignit ca eroul său, Iisus. Într-o stare de transă, el strigase: „Eu sunt Adevărul!". Potrivit Evangheliilor, Iisus susţinuse acelaşi lucru când spusese că el era Calea, Adevărul şi Viaţa. Coranul condamna cu insistenţă credinţa creştină în Întruparea lui Dumnezeu în Hristos, socotind-o blasfemie, astfel că nu e de mirare că musulmanii s-au îngrozit de strigătul extatic al lui al-Hallaj. *Al-Haqq* (Adevărul) era unul din numele lui Dumnezeu. Dacă un simplu muritor şi-ar fi atribuit sieşi acest nume asta însemna idolatrie. Al-Hallaj îşi exprimase sentimentul de unire cu Dumnezeu, o unire atât de strânsă încât o percepea ca pe o identitate. După cum spunea într-unul din poemele sale:

> Eu sunt El, cel pe care îl iubesc, şi El, cel pe care îl iubesc, sunt Eu:
> Suntem două spirite sălăşluind într-un singur trup.
> Dacă mă vezi pe mine, îl vezi pe El,
> Şi dacă îl vezi pe El, ne vezi pe amândoi.[34]

Era o exprimare îndrăzneaţă a acelei anihilări a sinelui şi a unirii cu Dumnezeu pe care maestrul său, al-Junayd, o numise *'fana*. Al-Hallaj a refuzat să retracteze atunci când a fost acuzat de blasfemie şi a murit ca un sfânt.

> Când a fost adus pentru a fi răstignit şi a văzut crucea şi cuiele, el s-a întors spre mulţime şi a rostit o rugăciune, încheind cu cuvintele: „Şi aceşti robi ai Tăi, care s-au adunat să mă ucidă, din zel pentru religia Ta şi din dorinţa de a-Ţi câştiga darurile, iartă-i Doamne, pre ei, şi milostiveşte-te de ei; căci cu adevărat dacă Tu le-ai fi dezvăluit lor ceea ce mi-ai dezvăluit mie, ei n-ar fi făcut ce au făcut; şi dacă Tu ai fi ţinut ascuns de mine ceea ce ai ţinut ascuns de ei, eu n-aş fi trecut prin această suferinţă. Slavă Ţie în tot ce faci, şi slavă Ţie în tot ce este vrerea Ta." [35]

Strigătul lui Al-Hallaj *ana al-Haqq*: „Eu sunt Adevărul!" ne arată că Dumnezeul misticilor nu este o realitate obiectivă ci una profund subiectivă. Mai târziu, al-Ghazzali susţinea că nu fusese o blasfemie ci doar nechibzuinţă din partea lui să proclame un adevăr esoteric care putea produce confuzie în rândurile neiniţiaţilor. Pentru că nu există altă realitate în afară de Allah – cum susţine Shahadah – toţi oamenii sunt de esenţă divină. Coranul îi învăţa că Dumnezeu îl făcuse pe Adam după chipul şi asemănarea sa, astfel încât să se poată contempla pe sine ca într-o oglindă. [36] De aceea, el le-a poruncit îngerilor să se aplece şi să se închine dinaintea primului om. Sufiştii vor susţine că greşeala

creştinilor fusese să-şi închipuie că un om conţinuse întreaga întrupare a divinităţii. Un mistic care-şi redobândise viziunea iniţială despre Dumnezeu redescoperise imaginea divină înlăuntrul său, aşa cum apăruse ea în ziua creaţiei. Tradiţia Sfântă (*hadith qudsi*), dragă sufiştilor, ni-l arată pe Dumnezeu atrăgând un musulman spre sine atât de strâns încât pare să se fi întrupat în fiecare din robii săi: „Când îl iubesc, devin Urechea lui prin care aude, Ochiul său cu care vede, Mâna sa cu care apucă, şi Piciorul lui cu care merge". Povestea lui al-Hallaj dezvăluie profundul antagonism care poate exista între mistic şi instituţia religioasă care are noţiuni diferite despre Dumnezeu şi revelaţie. Pentru mistic, revelaţia este un eveniment care se petrece înăuntrul propriului său suflet, în timp ce pentru oameni mai convenţionali, cum erau unii dintre *ulema*, este un eveniment bine fixat în trecut. Am văzut, totuşi, că în secolul 11, filosofi musulmani ca Ibn Sina şi al-Ghazzali însuşi au ajuns la concluzia că relatările obiective despre Dumnezeu erau nesatisfăcătoare şi s-au îndreptat spre misticism. Al-Ghazzali făcuse sufismul acceptabil pentru regim, arătând că era forma cea mai autentică de spiritualitate musulmană. În secolul 12, filosoful iranian Yahya Suhrawardi şi Muid ad-Din ibn al-Arabi, născut în Spania, asociau indisolubil filosofia islamică Falsafah cu misticismul, făcând din percepţia sufiştilor despre Dumnezeu un standard în multe părţi ale Imperiului Islamic. Totuşi, la fel ca al-Hallaj, Suhrawardi a fost ucis de *ulema*, în Alep, în anul 1191, din motive care rămân neclare. Scopul activităţii sale de-o viaţă fusese să unească ceea ce el numea religia „orientală" originară cu islamul, încheind astfel proiectul propus de Ibn Sina. El susţinea că toţi înţelepţii lumii antice predicaseră o singură doctrină. Iniţial, ea fusese dezvăluită lui Hermes (pe care Suhrawardi îl identifica cu profetul cunoscut în Coran sub numele de Idris sau, în Biblie, de Enoh); în lumea greacă, ea fusese transmisă prin Platon şi Pitagora iar în Evul Mediu prin Magii zoroastrici. Însă, de la Aristotel, aceasta fusese pusă în umbră de o filosofie mai îngust intelectuală şi cerebrală, dar fusese transmisă în taină de la un înţelept la altul până când a ajuns în cele din urmă chiar la Suhrawardi, prin intermediul lui al-Bistami şi al-Hallaj. Această filosofie perenă era mistică şi imaginativă, dar nu implica abandonarea raţiunii. Suhrawardi a fost la fel de riguros din punct de vedere intelectual ca şi al-Farabi, dar el insista în acelaşi timp asupra importanţei intuiţiei în abordarea adevărului. Conform învăţăturii Coranului, tot adevărul venea de la Dumnezeu şi trebuia căutat oriunde putea fi găsit: la păgânism şi zoroastrism ca şi în tradiţia monoteistă. Spre deosebire de religia dogmatică, ce se pretează la dispute sectare, misticismul susţine frecvent că există tot atâtea căi spre Dumnezeu câţi oameni. Mai ales sufismul va da o apreciere remarcabilă credinţei altora.

Suhrawardi este adesea numit Sheikh al-Ishraq sau Maestrul Iluminării. Ca şi grecii, el îl percepea pe Dumnezeu ca lumină. În limba arabă, *ishraq* se referă la primii zori care se arată de la răsărit, ca şi la iluminare: Orientul, deci, nu este poziţia geografică ci sursa luminii şi a energiei. În credinţa orientală a lui Suhrawardi, fiinţele omeneşti îşi amintesc vag Originea lor, simţindu-se stingheri în această lume a umbrei, şi tânjesc să se întoarcă la prima matcă.

Suhrawardi susţinea că filosofia sa îi va ajuta pe musulmani să-şi găsească adevărata orientare, să purifice înţelepciunea eternă din lăuntrul lor cu ajutorul imaginaţiei.

Sistemul de o imensă complexitate al lui Suhrawardi era o încercare de a îmbina toate percepţiile religioase ale lumii într-o religie spirituală. Adevărul trebuie căutat oriunde poate fi găsit. Ca atare, filosofia lui asocia cosmologia iraniană pre-islamică cu sistemul planetar ptolemeic şi cu schema neoplatoniciană a emanaţiei. Dar nici un alt faylasuf n-a citat atât de copios Coranul. Când discuta cosmologia, Suhrawardi nu era interesat în primul rând de explicarea originilor fizice ale universului. În capodopera sa *Înţelepciunea Iluminării (Hiqmat al-Ishraq)*, Suhrawardi începea prin a discuta problemele fizicii şi ale ştiinţelor naturii, acesta era însă doar un preludiu la partea mistică a lucrării sale. Ca şi Ibn Sina, el ajunsese să fie nemulţumit de orientarea Falsafah, în totalitate raţională şi obiectivă, deşi credea cu adevărat că speculaţiile raţionale şi metafizice îşi aveau locul lor în perceperea realităţii totale. După părerea lui, adevăratul înţelept excela atât în filosofie cât şi în misticism. Exista întotdeauna în lume un asemenea înţelept. Într-o teorie care era foarte apropiată de imamologia şiită, Suhrawardi îşi exprima opinia că acest lider spiritual era adevăratul stâlp (*qutb*), fără de care lumea nu putea continua să existe, chiar dacă el rămânea în umbră. Misticismul iluminist al lui Suhrawardi se practică şi azi în Iran. Este un sistem esoteric nu pentru că este exclusiv ci pentru că cere o instruire spirituală şi de imaginaţie asemănătoare cu a ismaeliţilor şi sufiştilor.

Grecii ar fi spus probabil că sistemul lui Suhrawardi era mai curând *dogmatic* decât *kerygmatic*. El încerca să descopere esenţa imaginativă care se află în miezul tuturor religiilor şi filosofiilor şi, cu toate că insista că raţiunea nu era de-ajuns, n-a negat niciodată dreptul raţiunii de a sonda cele mai profunde mistere. Adevărul trebuia căutat deopotrivă în raţionalismul ştiinţific şi în misticismul esoteric; sensibilitatea trebuia educată şi călăuzită de inteligenţa critică.

După cum sugerează numele său, esenţa filosofiei Ishraq era simbolul luminii, văzută ca sinonim perfect al lui Dumnezeu. Aceasta era (cel puţin în secolul 12!) imaterială şi indefinibilă, fiind în acelaşi timp cel mai evident fapt de viaţă din lume: cu totul evidentă prin sine, ea nu avea nevoie de nici o definiţie, fiind percepută de toată lumea ca elementul care făcea viaţa posibilă. Era omniprezentă: orice luminozitate aparţinând corpurilor materiale venea direct de la lumină, o sursă exterioară lor. În cosmologia emanaţiei a lui Suhrawardi, Lumina Luminilor corespundea Fiinţei Necesare a faylasufilor, care era absolut simplă. Ea genera o succesiune de lumini mai mici, în ierarhie descendentă; fiecare lumină, recunoscându-şi dependenţa de Lumina Luminilor, dădea naştere unui sine-umbră care era sursa unui tărâm material ce corespundea uneia din sferele ptolemeice. Era o metaforă a condiţiei umane. În fiecare dintre noi era o combinaţie asemănătoare de lumină şi întuneric: lumina sau sufletul îi erau conferite embrionului de Duhul Sfânt (cunoscut, ca în schema lui Ibn Sina, şi sub numele de Îngerul Gabriel, lumina lumii noastre). Sufletul aspiră

să se unească cu lumea superioară a Luminilor şi, dacă este bine îndrumat de sfântul *qutb* al timpului sau de unul din discipolii săi, poate chiar s-o întrezărească aici, pe pământ.

Suhrawardi şi-a descris propria iluminare în *Hiqmat*. El fusese obsedat de problema epistemologică a cunoaşterii dar nu putea avansa în nici un fel: învăţătura din cărţi nu avea nici o relevanţă. Apoi, a avut o viziune a Imamului, *qutb*, vindecătorul sufletelor:

> Deodată am fost învăluit în blândeţe; a fost o flacără orbitoare, apoi o lumină diafană aducând cu o fiinţă omenească. Am privit atent şi iată-l... A venit spre mine, întâmpinându-mă cu atâta blândeţe că tulburarea mea s-a risipit şi spaimei i-a luat locul un sentiment de familiaritate. Şi atunci am început să mă plâng lui de această problemă a mea cu cunoaşterea.
>
> „Deschide-ţi ochii spre tine", mi-a spus, „şi problema ta va fi dezlegată."[37]

Procesul de trezire sau iluminare era evident foarte diferit de inspiraţia brutală, violentă a profeţiei. Avea mai multe în comun cu iluminarea liniştită a lui Buddha: misticismul introducea o spiritualitate mai calmă în religiile lui Dumnezeu. În locul unei coliziuni cu o Realitate din afară, iluminarea avea să vină chiar din lăuntrul misticului. Nu se transmiteau fapte. În schimb, exerciţiul imaginaţiei omeneşti le va permite oamenilor să se întoarcă spre Dumnezeu, ducându-i în *alam al-mithal*, lumea imaginilor pure.

Suhrawardi se inspira din vechea credinţă iraniană într-o lume arhetipală, în care fiecare persoană şi obiect din *getik* (lumea terestră, fizică) îşi are replica exactă în *menok* (tărâmul ceresc). Misticismul va reînvia vechea mitologie pe care religiile lui Dumnezeu aparent o abandonaseră. *Menok*, devenit *alam al-mithal* în schema lui Suhrawardi, era acum un tărâm intermediar care exista între lumea noastră şi cea a lui Dumnezeu. Acesta nu putea fi perceput cu ajutorul raţiunii sau al simţurilor. Ceea ce îngăduia oamenilor să descopere tărâmul arhetipurilor ascunse era facultatea imaginaţiei creatoare, tot aşa cum interpretarea simbolică a Coranului îi dezvăluia adevărata semnificaţie spirituală. *Alam al-mithal* era aproape de percepţia ismaelită despre istoria spirituală a islamului, care era semnificaţia reală a evenimentelor pământeşti sau angelologia, despre care am vorbit în capitolul trecut. El va avea o însemnătate crucială pentru toţi viitorii mistici ai islamului, ca mod de interpretare a experienţelor şi viziunilor lor. Suhrawardi studia viziunile care sunt izbitor de asemănătoare, fie că sunt ale şamanilor, misticilor sau extaticilor. Fenomenul a suscitat mult interes în vremea din urmă. Concepţia lui Jung despre subconştientul colectiv este o încercare mai ştiinţifică de a analiza această experienţă imaginativă comună a umanităţii. Alţi învăţaţi, ca filosoful româno-american al religiilor Mircea Eliade, au încercat să arate că poemele epice ale poeţilor antici şi anumite genuri de basme îşi au originea în călătorii în transă şi zboruri mistice.[38]

Suhrawardi susţinea că viziunile misticilor şi simbolurile din scriptură – Cerul, Iadul şi Judecata de Apoi – erau tot atât de reale ca şi fenomenele pe

care le trăim în această lume, dar nu în acelaşi fel. Ele nu puteau fi dovedite empiric, ci puteau fi doar decelate de o facultate imaginativă antrenată, care le permitea vizionarilor să vadă dimensiunea spirituală a fenomenelor pământeşti. Pentru cineva care nu avea pregătirea necesară, această experienţă era la fel de irelevantă ca iluminarea budistă care nu putea fi trăită fără exerciţiile morale şi mentale necesare. Toate gândurile, ideile, dorinţele, visurile şi viziunile oamenilor corespundeau realităţilor din *alm al-mithal*. Profetul Mahomed, de pildă, trăise deşteptarea asupra acestei lumi intermediare în Viziunea sa de noapte, care-l dusese până în pragul lumii divine. Suhrawardi ar fi susţinut în acelaşi timp că viziunile misticilor iudaici ai Tronului s-au petrecut atunci când aceştia învăţaseră cum să intre în *alam al-mithal*, în timpul exerciţiilor lor spirituale de concentrare. Ca atare, calea spre Dumnezeu nu se găsea doar prin raţiune, cum predicaseră faylasufii, ci prin imaginaţia creatoare, tărâmul misticilor.

Astăzi, mulţi occidentali ar fi dezamăgiţi dacă un teolog de seamă le-ar sugera că Dumnezeu ar fi, într-un sens profund, un produs al imaginaţiei. Însă, trebuie să fie clar că imaginaţia este facultatea religioasă fundamentală. Ea a fost definită de Jean-Paul Sartre ca fiind *capacitatea de a gândi la ceea ce nu există*[39]. Fiinţele omeneşti sunt singurele animale care au capacitatea de a închipui ceva ce nu este prezent sau ceva ce nu există încă, ci este numai posibil. Imaginaţia a fost astfel cauza realizărilor noastre majore în ştiinţă şi tehnologie, ca şi în artă şi religie. Ideea de Dumnezeu, oricum ar fi definită, este probabil primul exemplu de realitate absentă care, în ciuda problemelor sale inerente, a continuat să-i inspire pe oameni timp de mii de ani. Singurul mod în care îl putem concepe pe Dumnezeu, care rămâne imperceptibil pentru simţuri şi pentru logică, este prin simboluri, care reprezintă principala funcţie interpretativă a minţii dotate cu imaginaţie. Suhrawardi încerca o explicare imaginativă a acelor simboluri care au avut o influenţă crucială asupra vieţii omeneşti, cu toate că realităţile la care se referă rămân ascunse. Un simbol poate fi definit ca un obiect sau noţiune pe care o putem percepe cu simţurile sau cuprinde cu mintea dar în care vedem altceva decât ceea ce este. Numai raţiunea singură nu ne va permite să percepem specialul, universalul sau eternul într-un obiect particular, temporal. Aceasta este sarcina imaginaţiei creatoare căreia misticii, ca şi artiştii, îi atribuie intuiţiile lor. La fel ca în artă, simbolurile religioase cele mai puternice sunt cele inspirate de cunoaşterea şi înţelegerea inteligentă a condiţiei umane. Suhrawardi, care a scris într-o limbă arabă extraordinar de frumoasă şi a fost un foarte bun metafizician, a fost în acelaşi timp un artist creator şi un mistic. Combinând lucruri aparent neînrudite – ştiinţa cu misticismul, filosofia păgână cu religia monoteistă – el a reuşit să-i ajute pe musulmani să-şi creeze propriile simboluri şi să găsească în viaţă un sens nou şi o semnificaţie nouă.

O influenţă încă mai mare decât Suhrawardi a avut-o Muid ad-Din ibn al-Arabi (1165-1240), a cărui viaţă ar putea simboliza despărţirea drumurilor dintre Est şi Vest. Tatăl său era prieten cu Ibn Rushd, care, cu ocazia singurei lor întâlniri, a fost foarte impresionat de religiozitatea lui Muid, pe atunci copil. Dar, într-un moment în care era grav bolnav, Ibn al-Arabi s-a convertit la sufism,

iar la vârsta de treizeci de ani a părăsit Europa, plecând în Orientul Mijlociu. A întreprins pelerinajul şi a petrecut doi ani în rugăciuni şi meditaţii la Kaaba, dar ulterior s-a stabilit la Malatya, pe malul Eufratului. Numit adesea Sheikh al-Akbah, Marele Maestru, el a influenţat profund concepţia musulmană despre Dumnezeu, însă gândirea lui nu a influenţat Occidentul, care îşi imagina că filosofia islamică se termina cu Ibn Rushd. Creştinătatea occidentală avea să-l adopte pe Dumnezeul aristotelic al lui Ibn Rushd, în timp ce islamul a optat, până relativ recent, pentru Dumnezeul imaginativ al misticilor.

În anul 1201, în timp ce săvârşea rotirile în jurul Kaabei, Ibn al-Arabi a avut o viziune care l-a marcat profund: a văzut o tânără fată pe nume Nizam, înconjurată de o aură cerească şi şi-a dat seama că aceasta era întruparea Sofiei, Înţelepciunea divină. Această epifanie l-a făcut să realizeze că ar fi fost imposibil ca oamenii să-l iubească pe Dumnezeu dacă s-ar baza numai pe argumentele raţionale ale filosofiei. Falsafah sublinia natura cu totul transcendentă a lui Allah şi le reamintea oamenilor că nimic nu putea fi asemenea lui. Cum ar putea oamenii să iubească o astfel de Fiinţă străină? Şi totuşi, îl putem iubi pe Dumnezeu cel pe care îl vedem în creaturile sale: „Dacă iubeşti o fiinţă pentru frumuseţea sa, cel pe care îl iubeşti nu este nimeni altul decât Dumnezeu, căci el este acea Fiinţă Frumoasă," explica Ibn al-Arabi în *Revelaţiile meccane* (*Futuhat al-Makkiyah*). „Astfel, în toate aspectele sale, obiectul iubirii este singur Dumnezeu".[40] Shahadah ne reamintea că nu există alt Dumnezeu, altă realitate absolută în afară de Allah. Ca atare, nu există altă frumuseţe în afară de el. Nu-l putem vedea pe Dumnezeu însuşi, dar îl putem vedea aşa cum a hotărât el să ni se dezvăluie în creaturi precum Nizam, care inspiră iubire inimilor noastre. Misticul avea chiar datoria să-şi creeze propriile sale epifanii pentru a vedea o fată ca Nizam aşa cum era ea în realitate. Iubirea este în esenţă o tânjire după ceva ce rămâne absent; tocmai de aceea, în mare parte, iubirea noastră omenească rămâne dezamăgitoare. Nizam devenise „obiectul Căutării şi speranţei mele, Fecioara Imaculată". Aşa cum explica în preambulul la *Diwan*, o culegere de poeme de dragoste,

> În versurile pe care le-am compus pentru această carte, n-am încetat o clipă să fac referiri la inspiraţii divine, la viziuni spirituale, corespondenţe /ale minţii noastre/ cu lumea Inteligenţelor Îngereşti. M-am conformat aici manierei mele obişnuite de a gândi în simboluri; şi asta, pentru că lucrurile din lumea invizibilă mă atrag mai mult decât cele din viaţa reală şi pentru că această tânără fată ştia exact la ce mă refeream. [41]

Imaginaţia creatoare o transformase pe Nizam într-un *avatar* al lui Dumnezeu.

Cam optzeci de ani mai târziu, tânărul Dante Alighieri a trăit o experienţă asemănătoare la Florenţa, când a văzut-o pe Beatrice Portinari. Deîndată ce a zărit-o, şi-a simţit spiritul zguduit violent şi i s-a părut că-l aude strigând: „Iată, un zeu mai puternic decât mine care vine să mă stăpânească". Din acel moment, Dante a fost stăpânit de iubirea sa pentru Beatrice, care a dobândit autoritate

„datorită puterii pe care i-a dat-o imaginaţia mea". [42] Beatrice a rămas pentru Dante imaginea iubirii divine, şi în *Divina Comedie*, el ne arată cum aceasta l-a dus, printr-o călătorie imaginară prin Infern, Purgatoriu şi Paradis, spre o viziune a lui Dumnezeu. Poemul lui Dante fusese inspirat de relatările musulmane despre înălţarea lui Mahomed spre cer; fireşte, viziunea lui despre imaginaţia creatoare a fost asemănătoare cu cea a lui Ibn al-Arabi. Dante argumenta că nu era adevărat că *imaginativa* combina pur şi simplu imagini derivate din percepţia lumii pământeşti, cum susţinuse Aristotel; în parte, aceasta era o inspiraţie venită de la Dumnezeu:

Cum ne desparţi de lume, închipuire (*imaginativa*),
Că mii de surle-n jur dacă ne cântă
Închişi în noi, noi nu le ştim de ştire!

De nu din simţuri, de-unde eşti răsfrântă!
Din cer te-aduce vreo străluminare,
Sau ni te-nfige-n fire-o Voie sfântă!? [43]

De-a lungul întregului poem, Dante elimină treptat din naraţiune imaginile senzuale şi vizuale. Descrierile intens fizice ale Infernului lasă locul anevoiosului urcuş emoţional pe Muntele Purgatoriului spre Paradisul terestru, unde Beatrice îl mustră pentru faptul de a fi văzut în fiinţa ei fizică un scop în sine: el ar fi trebuit în loc de asta s-o vadă ca pe un simbol sau ca pe un *avatar* care îl întorcea cu faţa dinspre lume spre Dumnezeu. În Paradis, nu prea găsim descrieri fizice; chiar şi sufletele binecuvântate sunt evazive, reamintindu-ne că nici o personalitate omenească nu poate deveni obiectul final al aspiraţiei omeneşti. În cele din urmă, imaginile intelectuale reci exprimă transcendenţa totală a lui Dumnezeu, care se află dincolo de orice imaginaţie. Dante a fost acuzat de a fi realizat un portret rece al lui Dumnezeu în *Paradiso*, dar abstracţia ne reaminteşte că, în ultimă instanţă, nu cunoaştem absolut nimic despre el.

Ibn al-Arabi era totodată convins că imaginaţia era o facultate dăruită de Dumnezeu. Când un mistic îşi crea o epifanie, el aducea în existenţă aici, jos, o realitate care exista mai perfect pe tărâmul arhetipurilor. Când vedem divinitatea în alţi oameni, facem un efort de imaginaţie pentru a descoperi adevărata realitate: „Dumnezeu a făcut creaturile ca vălurile", explica el, „Cel care le cunoaşte ca atare este condus înapoi la El, dar celui care le socoate reale, i se interzice prezenţa Lui." [44] Astfel – potrivit căii sufiste – ceea ce începuse ca o spiritualitate foarte personalizată, centrată pe fiinţa umană, l-a condus pe Ibn al-Arabi la o concepţie transpersonală despre Dumnezeu. Imaginea femeii şi-a păstrat importanţa, căci el credea că femeile sunt cele mai puternice întrupări ale Sofiei, Înţelepciunea divină, deoarece ele le inspirau bărbaţilor o dragoste care în cele din urmă se îndrepta spre Dumnezeu. E adevărat, această viziune era una foarte masculină, dar era totuşi o încercare de a aduce o dimensiune feminină în religia unui Dumnezeu care era adesea conceput ca pur masculin.

Ibn al-Arabi nu credea că Dumnezeu cel pe care el îl ştia avea o existenţă obiectivă. Chiar dacă era metafizician calificat, el nu credea că existenţa lui Dumnezeu putea fi dovedită prin logică. Îi plăcea să se numească discipol al lui Khidr, un nume dat figurii misterioase care apare în Coran ca fiind îndrumătorul spiritual al lui Moise, care le-a dat israeliţilor Legea exterioară. Dumnezeu îl dăruise pe Khidr cu o cunoaştere specială despre sine, aşa că Moise se roagă de el să-l înveţe, dar Khidr îi spune că nu va fi în stare să facă faţă, pentru că această învăţătură este dincolo de propria sa experienţă religioasă.[45] Nu ajută la nimic să încercăm a înţelege „informaţia" religioasă pe care n-am simţit-o noi înşine. Numele Khidr pare să fi însemnat „Cel Verde", indicând că înţelepciunea sa era veşnic proaspătă şi se reînnoia etern. Chiar un profet important ca Moise nu înţelege obligatoriu formele esoterice ale religiei, căci, în Coran, el constată că într-adevăr nu poate face faţă metodei de instruire a lui Khidr. Semnificaţia acestui episod ciudat pare să dea de înţeles că aceste capcane exterioare ale unei religii nu corespund întotdeauna elementului său spiritual sau mistic. Unii oameni, ca *ulema*, ar putea fi incapabili să înţeleagă islamismul unui sufist ca Ibn al-Arabi. Tradiţia musulmană face din Khidr îndrumătorul tuturor celor care caută un adevăr mistic, care este inerent superior şi diferit de formele literale, externe. El nu-şi conduce discipolul spre o percepţie a unui Dumnezeu care este acelaşi pentru toţi, ci spre un Dumnezeu care este subiectiv în sensul cel mai profund al cuvântului.

Khidr era important şi pentru ismaeliţi. În ciuda faptului că Ibn al-Arabi era sunnit, învăţăturile sale erau foarte apropiate de ismaelism şi ele au fost ulterior încorporate în teologia ismaeliţilor. Este încă un exemplu din care reiese capacitatea religiei mistice de a transcende divizările sectare. Ca şi ismaeliţii, Ibn al-Arabi sublinia patosul lui Dumnezeu, care contrasta puternic cu *apatheia* Dumnezeului filosofilor. Dumnezeul misticilor dorea să fie cunoscut de creaturile sale. Ismaeliţii credeau că substantivul *ilah* (dumnezeu) venea din rădăcina arabă WLH: a fi trist, a suspina după. [46] Cum spusese Dumnezeu în Tradiţia Sacră: „Am fost o comoară ascunsă şi am tânjit să fiu cunoscut. Atunci, am făcut creaturile, pentru a fi cunoscut de ele". Nu există nici o dovadă raţională a tristeţii lui Dumnezeu; o cunoaştem doar prin propria noastră tânjire după ceva care să ne împlinească cele mai profunde dorinţe ale noastre şi care să ne explice tragedia şi durerea vieţii. Deoarece suntem creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, trebuie să-l reflectăm pe Dumnezeu, arhetipul suprem. Dorul nostru după realitatea pe care o numim „Dumnezeu" trebuie deci să oglindească o simpatie, un ataşament la patosul lui Dumnezeu. Ibn al-Arabi şi-l imagina pe Dumnezeu cel solitar suspinând de dor, dar acest suspin (*nafas rahmani*) nu era o expresie de autocompătimire lăcrimoasă. El avea o forţă activă, creatoare, care a dat existenţă întregului cosmos; a înălţat în acelaşi timp fiinţele umane, care au devenit *logoi*, cuvinte ce-l exprimă pe Dumnezeu lui însuşi. Rezultă că fiecare fiinţă umană este o epifanie unică a lui Dumnezeu cel Ascuns, manifestându-l într-un chip particular şi irepetabil.

Fiecare din aceste *logoi* divine sunt nume pe care Dumnezeu şi le-a dat sieşi, făcându-se cu totul prezent în fiecare dintre epifaniile sale. Dumnezeu nu poate fi însumat într-o singură expresie umană, căci realitatea divină este inepuizabilă. Mai rezultă de asemenea că revelaţia pe care Dumnezeu o face în fiecare dintre noi este unică, diferită de Dumnezeul cunoscut de ceilalţi bărbaţi şi femei fără număr, care sunt şi ei *logoi* ai lui Dumnezeu. Ne vom cunoaşte doar propriul nostru „Dumnezeu" deoarece nu-l putem percepe obiectiv; este imposibil să-l cunoaştem în acelaşi fel ca ceilalţi. Cum spunea Ibn al-Arabi: „Fiecare fiinţă are ca Dumnezeu al său doar pe Domnul său personal; el nu poate avea întregul." Îi plăcea să citeze din *hadith*: „Meditaţi la darurile lui Dumnezeu, dar nu la esenţa sa (*al-Dhat*)." [47] Realitatea întreagă a lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută; trebuie să ne concentrăm asupra Cuvântului anume rostit în fiinţa noastră. Lui ibn al-Arabi îi mai plăcea să-l numească pe Dumnezeu al-Ama, „Norul" sau „Ascunsul" [48], pentru a pune în evidenţă inaccesibilitatea lui. Dar aceste *logoi* omeneşti îl revelau în acelaşi timp pe Dumnezeu cel Ascuns *lui însuşi*. Este un proces cu dus şi întors: Dumnezeu suspină să devină cunoscut şi este eliberat de singurătatea sa de către oamenii în care se dezvăluie. Tristeţea lui Dumnezeu cel Necunoscut este alinată de Dumnezeu cel Revelat în fiecare fiinţă umană care-l face cunoscut lui însuşi; este la fel de adevărat că Dumnezeul Revelat în fiecare individ aspiră să se întoarcă la izvorul său cu o nostalgie divină care inspiră propria noastră tânjire.

Divinitatea şi umanitatea erau astfel două aspecte care animă întregul cosmos. Această percepţie nu se deosebeşte de felul în care înţelegeau grecii Întruparea lui Dumnezeu în Iisus, dar Ibn al-Arabi nu putea accepta ideea că o singură fiinţă omenească, oricât de sfântă, putea exprima realitatea infinită a lui Dumnezeu. El credea în schimb că fiecare persoană era un *avatar* unic al divinităţii. Cu toate acestea, el a dezvoltat simbolul Omului Perfect *(insan i-kamil)*, care întruchipa misterul Dumnezeului Revelat în fiecare generaţie pentru contemporanii săi deşi, fireşte, el nu întrupa întreaga realitate a lui Dumnezeu sau esenţa sa ascunsă. Profetul Mahomed fusese Omul Perfect al generaţiei sale şi un simbol extrem de eficient al divinităţii.

Acest misticism introspectiv, imaginativ reprezenta căutarea unui temei al fiinţei în adâncurile sinelui. El îl priva pe mistic de certitudinile care caracterizează formele mai dogmatice ale religiei. Cum fiecare bărbat şi fiecare femeie îl trăise pe Dumnezeu într-un chip unic, rezulta că nici o religie nu putea exprima misterul divin în întregul său. Nu exista nici un adevăr obiectiv despre Dumnezeu la care trebuiau să subscrie toţi; întrucât acest Dumnezeu transcendea categoria personalităţii, predicţiile în legătură cu conduita şi înclinaţiile sale erau imposibile. Orice şovinism rezultând de aici în legătură cu credinţa proprie a cuiva pe seama altor oameni era evident inacceptabil, întrucât nici o religie anume nu deţinea adevărul întreg despre Dumnezeu. Ibn al-Arabi a ajuns la atitudinea pozitivă faţă de alte religii care se poate regăsi în Coran şi a dus-o la o nouă limită a toleranţei:

Inima mea este capabilă de orice formă.
Refugiu pentru călugăr, altar pentru idoli,
Păşune pentru gazele, Kaaba adoratorului,
Tablele Torei, Coranul.
Iubirea este credinţa mea; oriunde s-ar îndrepta
Cămilele sale, una adevărată credinţă este tot a mea. [49]

Omul lui Dumnezeu se simţea acasă oriunde, fie că se afla într-o sinagogă, într-un templu, biserică sau moschee, căci, în toate, Dumnezeu putea fi perceput la fel de bine. Ibn al-Arabi folosea adesea expresia „Dumnezeu cel creat de credinţe" (*Khalq al-haqq fi' l-itiqad*); acesta putea fi un peiorativ dacă se referea la „Dumnezeul" pe care bărbaţii şi femeile l-au creat într-o anume religie şi l-au considerat identic cu Dumnezeu însuşi. Şi genera doar intoleranţă şi fanatism. În locul unei astfel de idolatrii, Ibn al-Arabi dădea acest sfat:

> Nu te ataşa numai şi numai de un crez anume, aşa încât să nu mai poţi avea încredere în toate celelalte; altfel vei pierde mult bine, ba mai mult, nu vei mai reuşi să recunoşti adevărul adevărat al chestiunii. Dumnezeu, cel omniprezent şi atotputernic, nu este limitat de nici un crez, căci el spune: „Oriunde te întorci, este faţa lui Allah" (Coran 2:109). Fiecare preţuieşte ce crede; dumnezeul său este propria sa creatură, iar preţuindu-l, acesta se preţuieşte pe sine. Ca atare, el condamnă credinţele altora, ceea ce n-ar face dacă ar fi drept, dar respingerea lui vine din ignoranţă. [50]

Nu vedem *niciodată* nici un Dumnezeu, ci doar Numele personal care s-a revelat şi a primit existenţă concretă în fiecare dintre noi; inevitabil, înţelegerea noastră despre Domnul nostru personal este colorată de tradiţia religioasă în care ne-am născut. Dar misticul (*arif*) ştie că acest „Dumnezeu" al nostru este pur şi simplu un „înger" sau un simbol anume al divinităţii, care nu trebuie niciodată confundat cu Realitatea Ascunsă însăşi. Ca atare, el vede toate diferitele religii ca fiind teofanii adevărate. Acolo unde Dumnezeul unor religii mai dogmatice împarte omenirea în tabere opuse, Dumnezeul misticilor este o forţă unificatoare.

Este adevărat că învăţăturile lui Ibn al-Arabi erau prea absconse pentru marea majoritate a musulmanilor, dar ecoul lor a ajuns până la oamenii cei mai obişnuiţi. În secolele 12 şi 13, sufismul a încetat să mai fie o mişcare minoritară şi a devenit starea islamică dominantă în multe părţi ale Imperiului Musulman. A fost perioada în care au fost întemeiate diferitele ordine sufiste sau *tariqa*, fiecare cu interpretarea sa aparte a credinţei mistice. Şeicul sufist avea o mare influenţă asupra populaţiei şi era adesea venerat ca sfânt, cam în acelaşi fel ca imamii şiiţi. A fost o perioadă de agitaţie politică: califatul Bagdadului se dezintegra iar hoardele mongole devastau cetăţile musulmane, una după alta. Oamenii îşi doreau un Dumnezeu care să fie mai nemijlocit şi apropiat decât Dumnezeul îndepărtat al faylasufilor şi Dumnezeul justiţiar predicat de *ulema*. Practicile sufiste *dhikr*, recitarea Numelor Divine ca o mantră pentru a provoca transa, s-au răspândit şi în afara ordinelor *tariqa*. Disciplinele sufiste ale

concentrării, cu tehnicile lor atent prescrise de respiraţie şi poziţie, îi ajutau pe oameni să dobândească un sentiment de prezenţă lăuntrică transcendentă. Nu oricine era capabil de o stare mistică superioară, dar aceste exerciţii spirituale îi ajutau cu adevărat pe oameni să renunţe la noţiunile simpliste şi antropomorfe despre Dumnezeu şi să-l perceapă ca pe o prezenţă în lăuntrul sinelui. Unele ordine foloseau muzica şi dansul pentru a spori concentrarea iar *pirii* lor deveneau eroi în ochii oamenilor.

Cel mai notoriu dintre ordinele sufiste a fost Mawlawiyyah, ai cărui membri sunt cunoscuţi în Occident sub numele de „dervişi rotitori". Dansul lor elegant şi nobil era o metodă de concentrare. Rotindu-se iar şi iar, sufistul simţea că frontierele sinelui se destramă pe măsură ce se contopea cu dansul său şi începea să anticipeze anihilarea *'fana*. Fondatorul ordinului a fost Jalal ad-Din Rumi (cca.1207-73), cunoscut discipolilor sub numele de Mawlana, Învăţătorul nostru. Se născuse la Khurusan, în Asia Centrală, dar se refugiase la Konya, în Turcia modernă, fugind din faţa armatelor mongole. Misticismul său poate fi văzut ca o replică musulmană la această plagă care pe mulţi i-a făcut poate să-şi piardă credinţa în Allah. Ideile lui Rumi sunt asemănătoare cu cele ale contemporanului său Ibn al-Arabi, dar poemul său *Masnawi*, cunoscut ca Biblia Sufistă, a avut mai mult ecou în mase şi a contribuit la răspândirea concepţiei misticilor despre Dumnezeu printre musulmanii de rând care nu erau sufişti. În anul 1244, Rumi intrase sub influenţa dervişului rătăcitor Shams ad-Din, pe care îl socotea Omul Perfect al generaţiei sale. Shams ad-Din se credea într-adevăr o reîncarnare a Profetului şi insista să i se spună „Mahomed". Avea o reputaţie dubioasă şi se ştia că nu respectă Shariah, Legea Sfântă a islamului, întrucât se considera deasupra acestor lucruri neînsemnate. Discipolii lui Rumi erau pe bună dreptate îngrijoraţi de atitudinea evident infatuată a maestrului lor. Când Shams a fost ucis într-o încăierae, Rumi, neconsolat de pierderea acestuia, a început să-şi dedice încă şi mai mult timpul muzicii şi dansului mistic. A reuşit să-şi transfigureze artistic durerea într-un simbol al iubirii pentru Dumnezeu – al tânjirii lui Dumnezeu după omenire şi al dorului de Allah al omenirii. Conştient sau nu, toţi oamenii îl căutau pe Dumnezeu cel absent, simţindu-se în chip nelămurit despărţiţi de Izvorul existenţei.

> Ascultă fluierul de trestie, cum spune o poveste, jelindu-şi despărţirea. De când am fost desprins din lanul meu de trestii, tânguirea mea i-a făcut să suspine pe bărbaţi şi pe femei. Doresc un piept sfâşiat de despărţire, ca să-i pot dezvălui / unei asemenea persoane/ puterea iubirii-dorinţă: oricine este lăsat departe de izvorul său doreşte să se întoarcă vremea când era unit cu el.[51]

Se credea că Omul Perfect îi puteau inspira pe muritorii de rând să-l caute pe Dumnezeu: Shams ad-Din descătuşase la Rumi poezia din *Masnawi*, care povestea suferinţele acestei despărţiri.

Ca şi alţi sufişti, Rumi vedea universul ca pe o teofanie a nenumăratelor Nume ale lui Dumnezeu. Unele din acestea indicau mânia sau severitatea lui

Dumnezeu, în timp ce altele exprimau acele calităţi ale milei caracteristice naturii divine. Misticul era angajat într-o luptă permanentă (*jihad*) pentru a distinge în toate lucrurile compasiunea, iubirea şi frumuseţea lui Dumnezeu şi a elimina tot restul. *Masnawi* îi îndemna pe musulmani să găsească dimensiunea transcendentă în viaţa omenească şi să vadă realitatea ascunsă dincolo de aparenţe. Eul este cel ce ne orbeşte, nelăsându-ne să pătrundem taina lăuntrică a tuturor lucrurilor, dar, dacă-l depăşim, încetăm a mai fi fiinţe izolate, separate, devenind una cu Temelia întregii existenţe. Tot astfel, Rumi sublinia că Dumnezeu putea fi doar o trăire subiectivă. El ne spune povestea umoristică a lui Moise şi a Păstorului, pentru a ilustra respectul pe care trebuie să-l arătăm pentru concepţiile altora despre divinitate. Într-o zi, Moise a auzit un păstor vorbind cu Dumnezeu în termeni familiari: voia să-l ajute pe Dumnezeu, oriunde s-ar fi aflat – să-i spele hainele, să-l despăducheze, să-i sărute mâinile şi picioarele la culcare. „Tot ce pot să spun, amintindu-mi de Tine", se încheia rugăciunea, „este aiiiiii şi ahhhhhh". Moise era îngrozit. Cu cine îşi închipuia păstorul că vorbeşte? Cu Creatorul cerului şi al pământului? Suna de parcă ar fi vorbit cu unchiul său! Păstorul s-a căit şi a plecat să rătăcească necăjit prin deşert, dar Dumnezeu l-a mustrat pe Moise. El nu voia cuvinte ortodoxe ci dragoste fierbinte şi smerenie. Nu *existau* moduri corecte de a vorbi despre Dumnezeu:

> Ce-ţi pare ţie strâmb e bine pentru el,
> Ce e otravă pentru unul îi pare altuia că-i miere.
>
> Puritate şi necurăţenie, lene şi zel în adoraţie,
> Nimic nu-nseamnă pentru Mine toate acestea.
> De toate sunt departe Eu.
> Nu-s căile de adorare mai bune unele sau
> mai nepotrivite celelalte.
>
> Hinduşii fac lucruri hinduse.
> În India, musulmani dravidieni fac ceea ce fac.
> Toate sunt spre laudă şi toate sunt *corecte*.
>
> Nu Eu sunt cel slăvit în actele de adorare,
> Ci chiar adoratorii! Eu nu aud cuvintele pe care
> ei le rostesc. Privesc la umilinţa din lăuntru.
> Acea smerenie dezgolită este Realitatea,
> iar nu limba! Lăsaţi deoparte stilul.
> Doresc ardoare, *ardoare*.
> Fiţi Prieteni
> cu ardoarea voastră. Ardeţi-vă gândirea
> şi formele de exprimare! [52]

Orice rostire despre Dumnezeu era la fel de absurdă ca vorbele păstorului, dar, când un credincios privea prin văluri şi vedea adevărata faţă a lucrurilor, avea să descopere că toate prejudecăţile sale omeneşti erau greşite.

Tragedia îi ajutase deja până la acea vreme pe evreii din Europa să-şi formeze o nouă concepţie despre Dumnezeu. Antisemitismul agresiv al Occidentului făcea viaţa insuportabilă pentru comunităţile evreieşti şi mulţi îşi doreau un Dumnezeu mai nemijlocit, mai personal decât zeitatea îndepărtată pe care o percepeau misticii Tronului. În secolul 9, familia Kalonymos emigrase din Italia de sud în Germania, ducând cu sine ceva literatură mistică. Dar, spre secolul 12, persecuţia adăugase deja un element nou, de pesimism, la credinţa aşkenazilor, pesimism exprimat în scrierile a trei membri ai clanului Kalonymos: Rabinul Samuel cel Bătrân, care a scris scurtul tratat *Sefer ha-Yirah* (Cartea Fricii de Dumnezeu), în jurul anului 1150; Rabinul Iuda Pietistul, autor al *Sefer Hasidim* (Cartea Pietiştilor) şi vărul său, Rabinul Eliezar ben Iuda din Worms (mort 1230), care a editat o seamă de tratate şi texte mistice. Aceştia nu erau filosofi sau gânditori sistematici iar opera lor arată că-şi împrumutaseră ideile dintr-un număr de surse care ar putea părea incompatibile. Fuseseră profund impresionaţi de faylasuful ascet Saadia ibn Joseph, ale cărui cărţi fuseseră traduse în ebraică, şi de mistici creştini ca Francisc d'Assisi. Din acest ciudat amalgam de surse au reuşit să creeze o spiritualitate care şi-a păstrat importanţa pentru evreii din Franţa şi Germania până în secolul 17.

Rabinii, să ne reamintim, declaraseră că a-ţi refuza plăcerea creată de Dumnezeu era un păcat. Însă pietiştii germani propovăduiau o renunţare care semăna cu ascetismul creştin. Evreul avea să vadă Shekinah în viaţa viitoare numai dacă întorcea spatele plăcerii şi renunţa la distracţii cum ar fi animalele de companie şi jocul cu copiii. Evreii trebuiau să cultive o *apatheia* asemănătoare cu cea a lui Dumnezeu, rămânând impenetrabili în faţa dispreţului şi a insultelor. Dar se puteau adresa lui Dumnezeu cu apelativul Prieten. Nici un mistic al Tronului n-ar fi visat să-i spună „Tu" lui Dumnezeu, aşa cum făcea Eliezar. Această familiaritate s-a strecurat în liturghie, descriind un Dumnezeu care era imanent şi foarte prezent, fiind în acelaşi timp transcendent:

> Totul este în Tine şi Tu eşti în toate; Tu umpli şi cuprinzi totul; când toate au fost create, Tu ai fost în toate; înainte de a fi fost toate create, Tu erai totul. [53]

Ei justificau această imanenţă arătând că nimeni nu se putea apropia de Dumnezeu însuşi ci doar de Dumnezeu aşa cum se manifesta el dinaintea omenirii în slava (*kavod*) sa, sau în „marea strălucire numită Shekinah". Pe pietişti nu-i deranja neconcordanţa vizibilă. Ei se concentrau mai mult asupra chestiunilor practice decât asupra subtilităţilor teologice, învăţându-i pe evrei metode de concentrare (*kawwanah*) şi gesturi care aveau să le sporească sentimentul prezenţei lui Dumnezeu. Tăcerea era esenţială; pietistul trebuia să-şi ţină ochii închişi strâns, să-şi acopere capul cu un şal de rugăciune pentru a nu-i fi distrasă atenţia, să-şi sugă stomacul şi să-şi scrâşnească dinţii. Au inventat metode speciale de a „înmulţi o rugăciune", socotite a încuraja acest sentiment de Prezenţă. În loc să repete pur şi simplu cuvintele liturghiei, pietistul trebuia să numere literele fiecărui cuvânt, calculând valoarea lor numerică şi mergând

dincolo de înţelesul literal al limbii. El trebuia să-şi îndrepte atenţia în sus, pentru a-şi stimula sentimentul unei realităţi superioare.

Situaţia evreilor din Imperiul Islamic, unde nu exista persecuţie antisemită, era mult mai bună, aşa că aceştia nu aveau nevoie de pietismul aşkenaz. Ei dădeau însă naştere unui nou gen de iudaism, ca reacţie la evenimentele din lumea musulmană. Aşa cum faylasufii evrei încercaseră să-l explice prin metode filosofice pe Dumnezeul biblic, alţi evrei au încercat să dea Dumnezeului lor o interpretare mistică, simbolistă. La început, aceşti mistici formau doar o firavă minoritate. Disciplina lor era una esoterică, transmisă de la învăţător la discipol: o numeau *Kabbalah*, sau „tradiţia moştenită". Ulterior însă, Dumnezeul cabalei va exercita o atracţie asupra majorităţii şi va pune stăpânire pe imaginaţia evreiască cu o forţă niciodată egalată de Dumnezeul filosofilor. Filosofia ameninţa să-l transforme pe Dumnezeu într-o abstracţie îndepărtată, dar Dumnezeul misticilor era capabil să ajungă la acele spaime şi nelinişti care sunt mai profunde decât raţiunea. În vreme ce misticii Tronului fuseseră mulţumiţi să întrezărească slava lui Dumnezeu din afară, cabaliştii încercau să pătrundă în viaţa lăuntrică a lui Dumnezeu şi în conştiinţa umană. În loc să facă speculaţii raţionale în legătură cu natura lui Dumnezeu şi cu problemele metafizice ale relaţiei sale cu lumea, cabaliştii se adresau imaginaţiei.

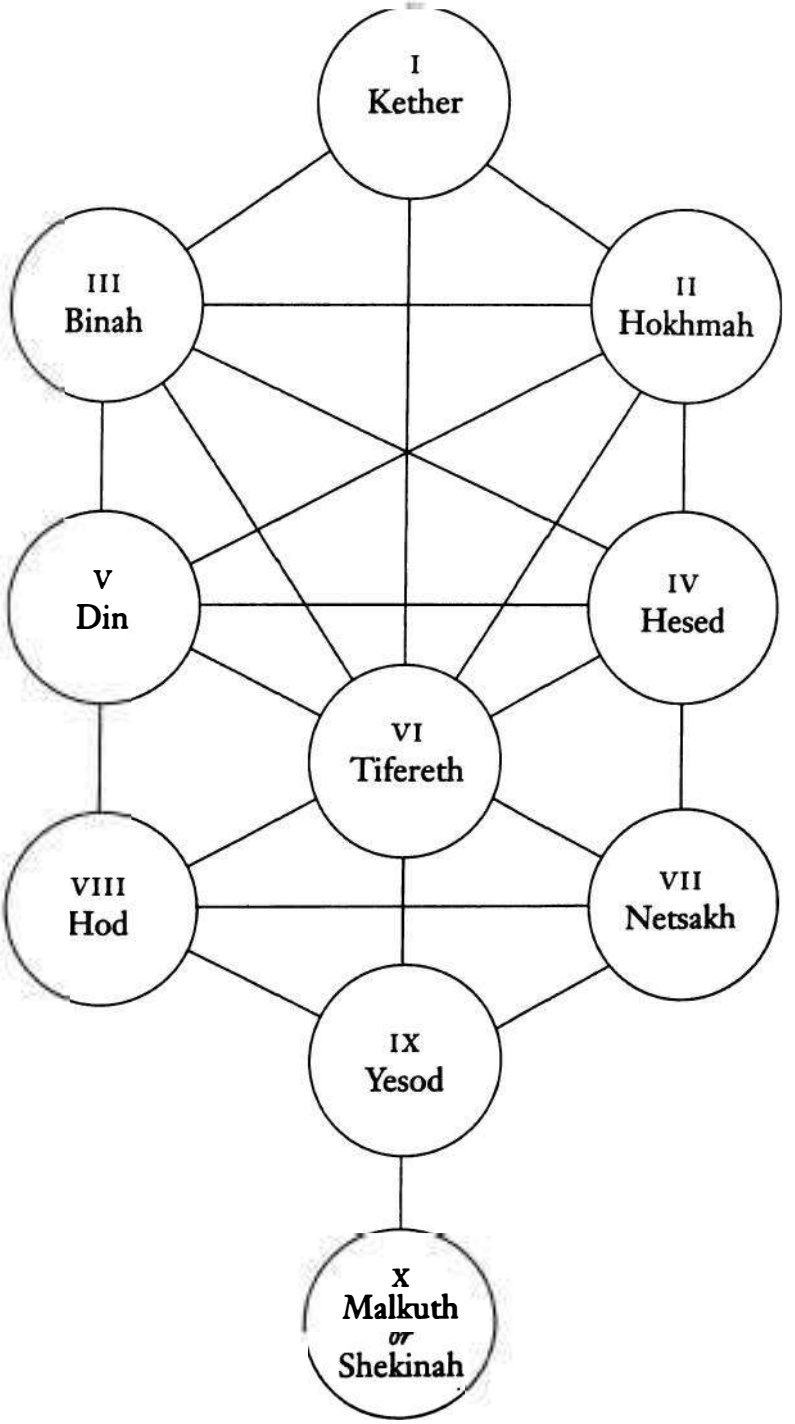
Ca şi sufiştii, cabaliştii se foloseau de distincţia gnostică şi neoplatonică dintre esenţa lui Dumnezeu şi Dumnezeu cel pe care îl întrezărim în revelaţie şi în creaţie. Dumnezeu însuşi este fundamental imposibil de cunoscut, imposibil de conceput şi impersonal. Ei îl numeau pe Dumnezeul ascuns En Sof (ad-litteram: „fără sfârşit"). Nu ştim absolut nimic despre En Sof: el nu este nici măcar menţionat în Biblie sau în Talmud. Un anonim din secolul 13 scria că En Sof este incapabil de a deveni subiectul unei revelaţii pentru umanitate.[54] Spre deosebire de YHWH, En Sof nu avea nici un nume atestat documentar; „el" nu este o persoană. Este chiar mai corect să ne referim la Dumnezeire cu pronumele neutru. Aceasta era o îndepărtare radicală de la Dumnezeul foarte personal din Biblie şi din Talmud. Cabaliştii şi-au creat propria mitologie, care să-i ajute să exploreze un domeniu nou al conştiinţei religioase. Pentru a explica relaţia dintre En Sof şi YHWH fără a cădea în erezia gnostică potrivit căreia era vorba de două fiinţe diferite, cabaliştii au conceput o metodă simbolică de a citi scriptura. Ca şi sufiştii, ei au imaginat un proces prin care Dumnezeu cel ascuns se făcea cunoscut omenirii. En Sof se manifestase pentru misticii iudaici în zece aspecte diferite sau *sefiroth* („numeraţii") ale realităţii divine, care emanaseră din adâncurile inscrutabile ale Dumnezeirii ce nu poate fi cunoscută. Fiecare *sefirah* reprezenta o treaptă în revelaţia în desfăşurare a lui En Sof şi avea propriul său nume simbolic, dar fiecare din aceste sfere divine conţinea întregul mister al lui Dumnezeu, considerat sub o anumită titulatură. Potrivit exegezei cabaliste, absolut fiecare cuvânt din Biblie se referă la unul din cele zece *sefiroth*: fiecare verset descrie un eveniment sau fenomen care îşi are corespondentul în viaţa lăuntrică a lui Dumnezeu însuşi.

Ibn al-Arabi văzuse suspinul de compasiune al lui Dumnezeu, care îl revelase omenirii, ca fiind Cuvântul care crease lumea. Cam în acelaşi fel, *sefiroth* erau în acelaşi timp numele pe care Dumnezeu şi le dăduse lui însuşi şi mijlocul prin care crease lumea. Împreună, aceste zece nume formau marele său Nume, unul, care nu era cunoscut oamenilor. Ele reprezentau treptele pe care En Sof coborâse din inaccesibilitatea sa solitară la lumea pământeană. Ele sunt de obicei inventariate după cum urmează:

1. Kether Elyon: „Coroana Supremă"
2. Hokhmah: „Înţelepciune".
3. Binah: „Inteligenţă".
4. Hesed: „Iubire" sau „Milă".
5. Din: „Putere" (de obicei manifestată în judecată aspră).
6. Rakhamim: „Compasiune"; uneori numită „Tifereth": „Frumuseţe".
7. Netsakh: „Rezistenţă Durabilă".
8. Hod: „Măreţie".
9. Yesod: „Temelie".
10. Malkuth: „Împărăţie"; numită şi „Shekinah".

Uneori, *sefiroth* sunt descrise ca un copac crescând cu susul în jos, cu rădăcinile înfipte în adâncimile de neînţeles ale lui En Sof /vezi diagrama/ şi vârful în Shekinah, în lume. Imaginea organică exprimă unitatea acestui simbol cabalist. En Sof este seva care curge prin ramurile copacului şi le dă viaţă, unindu-le într-o realitate tainică şi complexă. Deşi există o distincţie între En Sof şi lumea numelor sale, ei sunt una cam în acelaşi fel ca tăciunele şi flacăra. *Sefiroth* reprezintă lumile luminii ce pun în evidenţă întunericul lui En Sof, care rămâne într-o obscuritate impenetrabilă. Este încă un mod de a arăta că noţiunile noastre de „Dumnezeu" nu pot exprima pe deplin realitatea pe care o indică.

Lumea acestor *sefiroth* nu este totuşi o realitate alternativă „de dincolo de noi", între Dumnezeire şi omenire. Acestea nu sunt treptele unei scări între cer şi pământ, ci ele se află la baza lumii percepute prin simţuri. Pentru că Dumnezeu este totul în toate, *sefiroth* sunt prezente şi active în tot ce există. Ele reprezintă şi treptele conştiinţei umane pe care misticul urcă spre Dumnezeu, coborând în interiorul propriei sale minţi. Şi totuşi, Dumnezeu şi omul sunt descrişi ca fiind inseparabili. Unii cabalişti au văzut în *sefiroth* membrele omului primordial aşa cum l-a gândit Dumnezeu la început. Asta voia să spună Biblia când afirma că omul a fost creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu: realitatea pământeană de aici, de jos, corespundea realităţii arhetipale din lumea cerească. Imaginile lui Dumnezeu ca arbore sau om erau descrieri artistice ale unei realităţi care sfida formularea raţională. Cabaliştii nu respingeau Falsafah – mulţi dintre ei venerau personalităţi ca Saadia Gaon şi Maimonide – dar găseau simbolismul şi mitologia mai convingătoare decât metafizica pentru pătrunderea misterului lui Dumnezeu.



Arborele cu Sefiroth

Textul cabalist care a avut cea mai mare influenţă a fost *Zohar*, scris probabil în jurul anului 1275, de misticul spaniol Moise din Leon. În tinereţe, acesta îl studiase pe Maimonide, dar treptat a început să simtă atracţia misticismului şi a tradiţiei esoterice a Cabalei. *Zohar* (Cartea Strălucirii) este un fel de roman mistic, care îl înfăţişează pe talmudistul din secolul 3 Simeon ben Yohai rătăcind prin Palestina cu fiul său Eliezar şi vorbindu-le discipolilor despre Dumnezeu, natură şi viaţa omenească. Textul nu are o structură clară şi nici o dezvoltare sistematică a temei sau a ideilor. O asemenea abordare ar fi fost străină spiritului Cărţii Strălucirii, al cărui Dumnezeu se refuză oricărui sistem clar de gândire. Ca şi Ibn al-Arabi, Moise din Leon credea că Dumnezeu îi dă fiecărui mistic o revelaţie unică şi personală, astfel că nu există nici o limită în modul de interpretare al Torei: pe măsură ce cabalistul avansează, i se dezvăluie strat după strat de înţelesuri. *Zohar* prezintă emanaţia misterioasă a celor zece *sefiroth* ca un proces prin care impersonalul En Sof devine personalitate. În cele trei, cele mai înalte *sefiroth* – Kether, Hokhmah şi Binah – când, cum s-ar zice, En Sof tocmai a „hotărât" să se exprime, realitatea divină este numită „el". Pe măsură ce „el" coboară prin celelalte sefiroth, mediane – Hesed, Din, Tifereth, Netsakh, Hod şi Yesod – „el" devine „tu". În sfârşit, când Dumnezeu devine prezent în lume, în Shekinah, „el" îşi spune „Eu". La acest punct, unde Dumnezeu a devenit, cum s-ar zice, un individ iar exprimarea sa de sine este completă, omul poate începe călătoria sa mistică. O dată ce a dobândit o înţelegere a sinelui său celui mai profund, misticul devine conştient de Prezenţa lui Dumnezeu în el şi poate apoi să se ridice spre sferele superioare, mai impersonale, trecând dincolo de limitele personalităţii şi egoismului. Este o reîntoarcere la inimaginabilul Izvor al fiinţei noastre şi la lumea ascunsă a realităţii increate. Din această perspectivă mistică, lumea noastră, lumea cunoaşterii întipărite, este pur şi simplu ultimul şi cel mai îndepărtat înveliş al realităţii divine.

Pentru cabală, ca şi pentru sufism, doctrina creaţiei nu se referă cu adevărat la originile fizice ale universului. *Zohar* vede relatarea Facerii ca o versiune simbolică a unei crize din lăuntrul lui En Sof, care a făcut ca Dumnezeirea să se smulgă din introspecţia sa abisală şi să se reveleze. Cum se spune în *Zohar*:

> La început, când voia Regelui a început să se împlinească, el a înscris semne în aura divină. O flacără întunecată a izbucnit din cele mai lăuntrice taine ale lui En Sof, ca o ceaţă care se formează din informat, închisă în cercul acestei aure, nici albă nici neagră, roşie sau verde şi, de fapt, de nici o culoare. [55]

În Geneză, primul cuvânt creator al lui Dumnezeu fusese: „Să fie lumină!" În comentariul din *Zohar* la Geneză (*Bereshit* în ebraică, după cuvântul de deschidere: „la început"), această „flacără întunecată" este prima *sefirah*: Kether Elyon, Coroana Supremă a Divinităţii. Ea nu are culoare sau formă: alţi cabalişti preferă s-o numească Nimic (*ayin*). Cea mai înaltă formă de divinitate pe care mintea omenească o poate concepe este comparată cu nimicul, pentru că nu se aseamănă cu nimic din toate celelalte lucruri care există. De aceea, toate celelalte

sefiroth se iscă din pântecul Nimicului. Este o interpretare mistică a doctrinei tradiţionale a creaţiei *ex nihilo*. Procesul exprimării de sine a Dumnezeirii continuă ca izvorârea luminii care se răspândeşte în sfere tot mai largi. Mai departe, *Zohar* ne spune:

> Dar, când această flacără a început să ia formă şi întindere, ea a produs culori strălucitoare. Căci, în centrul cel mai lăuntric a izvorât o fântână din care s-au revărsat flăcări peste tot ce era dedesubt, ascuns în tainele misterioase ale lui En Sof. Fântâna a răzbătut, dar n-a străbătut cu totul nimbul etern care o înconjura. Era cu totul recognoscibilă până când, sub impactul străpungerii sale, şi-a arătat strălucirea un punct ceresc ascuns. Dincolo de acest punct nimic nu poate fi cunoscut sau înţeles, şi el se numeşte *Bereshit*, Începutul; primul cuvânt al creaţiei.[56]

Acest „punct" este Hokhmah (Înţelepciunea), a doua *sefirah* care conţine forma ideală a tuturor lucrurilor create. Punctul creşte, devenind palat sau clădire, care devine Binah (Inteligenţa), a treia *sefirah*. Aceste trei *sefiroth*, cele mai înalte, reprezintă limita înţelegerii omeneşti. Cabaliştii spun că Dumnezeu există în Binah ca marele „Cine?" (*Mi*) care se află la începutul fiecărei întrebări. Dar răspunsul nu poate fi primit. Cu toate că En Sof se adaptează treptat la limitările omeneşti, noi nu putem şti „Cine" este el: cu cât urcăm noi mai sus, cu atât mai învăluit în întuneric şi mister rămâne „el".

Se spune că următoarele şapte *sefiroth* corespund celor şapte zile ale creaţiei din Geneză. În perioada biblică, YHWH triumfase în cele din urmă asupra zeiţelor antice ale Canaanului şi a cultelor lor erotice. Dar, în vreme ce cabaliştii se străduiau să exprime misterul lui Dumnezeu, vechile mitologii se reafirmau, deşi în formă deghizată. *Zohar* o descrie pe Binah ca Mama Divină, al cărei pântec este străpuns de o „flacără întunecată", pentru a da naştere celor şapte *sefiroth* inferioare. Iarăşi, Yesod, a noua *sefirah*, inspiră anumite speculaţii falice: ea este descrisă ca fiind canalul prin care viaţa divină se revarsă în univers, într-un act de procreaţie mistică. Dar cel mai limpede apare simbolismul sexual antic al creaţiei şi teogoniei în Shekinah, a zecea *sefirah*. În Talmud, Shekinah era o figură neutră: nu avea nici sex nici gen. În cabală, însă, Shekinah devine aspectul feminin al lui Dumnezeu. *Bahir* (cca. 1200), unul dintre primele texte cabaliste, identificase Shekinah cu figura gnostică a Sofiei, ultima dintre emanaţiile divine care căzuseră din Pleroma şi rătăceau acum prin lume, pierdute şi înstrăinate de Dumnezeire. *Zohar* leagă acest „exil al lui Shekinah" de căderea lui Adam povestită în Cartea Facerii. Textul spune că lui Adam i s-au arătat „*sefiroth* cele de la mijloc" din Pomul Vieţii şi Shekinah din Pomul Cunoaşterii. În loc să le venereze pe toate cele şapte *sefiroth* împreună, el a ales s-o venereze numai pe Shekinah, opunând viaţa cunoaşterii şi rupând unitatea dintre *sefiroth*. Viaţa divină n-a mai putut curge neîntrerupt în lume, care a fost astfel izolată de Izvorul său divin. Dar, respectând Tora, poporul lui Israel putea să remedieze exilul în care se afla Shekinah şi să reuneàscă omenirea cu Dumnezeirea. Nu este surprinzător că mulţi talmudişti inflexibili au găsit ideea detestabilă, dar

exilul lui Shekinah, care amintea de miturile antice ale zeiţei care se rătăcise de lumea divină, a devenit unul dintre elementele cele mai populare ale cabalei. Shekinah femeiască introducea un oarecare echilibru sexual în noţiunea de Dumnezeu, care înclina prea mult spre elementul masculin, şi împlinea evident o importantă nevoie religioasă.

Noţiunea de exil divin se adresa în acelaşi timp şi acelui sentiment de despărţire care este cauza atâtor nelinişti omeneşti. *Zohar* defineşte răul în mod constant ca fiind ceva care a fost despărţit sau care a intrat într-o relaţie pentru care nu este potrivit. Una din problemele monoteismului etic este că izolează răul. Pentru că nu putem accepta ideea că există rău în Dumnezeul nostru, există primejdia să nu fim în stare să-l suportăm în noi înşine. Atunci el poate fi îndepărtat, făcut monstruos şi inuman. Imaginea înfricoşătoare a Satanei în creştinismul occidental a fost o astfel de proiecţie deformată. *Zohar* găseşte rădăcinile răului în Dumnezeu însuşi: în Din sau Aspra Judecată, a cincea *sefirah*. Din este descrisă ca mâna stângă a lui Dumnezeu, iar Hesed (Mila) ca mâna lui dreaptă. Atâta vreme cât Din funcţionează în armonie cu Mila divină, ea este pozitivă şi benefică. Dar, dacă se desprinde şi ajunge să fie separată de celelalte *sefiroth*, devine rea şi destructivă. *Zohar* nu ne spune cum s-a petrecut această separare. În capitolul următor, vom vedea cum au reflectat cabaliştii de mai târziu asupra problemei răului, pe care îl vedeau ca fiind rezultatul unui gen de „accident" primordial, care s-a petrecut în fazele foarte timpurii ale auto-revelaţiei lui Dumnezeu. Cabala, dacă este interpretată ad-litteram, nu prea are înţeles, dar mitologia ei s-a dovedit satisfăcătoare din punct de vedere psihologic. Atunci când comunitatea evreiască spaniolă a fost copleşită de dezastru şi tragedie, în secolul 15, Dumnezeul cabalei a fost cel care i-a ajutat să-şi explice suferinţa.

Putem vedea acuitatea psihologică a cabalei în opera misticului spaniol Abraham Abulafia (1240-după 1291). În mare parte, această operă a fost scrisă cam în acelaşi timp cu *Zohar*, dar Abulafia s-a concentrat asupra metodei practice de a dobândi un sentiment de Dumnezeire mai curând decât asupra naturii lui Dumnezeu însuşi. Aceste metode sunt asemănătoare cu cele la care recurg azi psihanaliştii în căutarea lor laică după iluminare. Aşa cum sufiştii doriseră să-l perceapă pe Dumnezeu ca Mahomed, Abulafia susţinea că găsise o cale de a dobândi inspiraţia profetică. El a conceput o formă evreiască de yoga, folosind disciplinele obişnuite ale concentrării, cum ar fi respiraţia, recitarea unei mantre şi adoptarea unei poziţii speciale pentru a dobândi o stare alternativă de conştienţă. Abulafia a fost un cabalist mai neobişnuit. Era un om foarte erudit, care studiase Tora, Talmudul şi Falsafah, înainte de a se converti la misticism printr-o experienţă religioasă copleşitoare, la vârsta de 31 de ani. Pare să fi crezut că el era Mesia, nu numai pentru evrei ci şi pentru creştini. Ca atare, a călătorit foarte mult prin toată Spania, făcându-şi discipoli, şi s-a aventurat chiar până în Orientul Apropiat. În anul 1280, l-a vizitat pe Papă, în calitate de ambasador evreu. Deşi a criticat adesea creştinismul într-o manieră foarte deschisă, Abulafia pare să fi apreciat asemănarea dintre Dumnezeul Cabalei şi teologia Treimii. Cele mai înalte trei *sefiroth* amintesc de Logos şi de Duhul Sfânt, Intelectul şi

Înţelepciunea lui Dumnezeu, care pornesc de la Tatăl, Nimicul pierdut în inaccesibila lumină. Lui Abulafia chiar îi plăcea să vorbească despre Dumnezeu într-o manieră trinitariană.

Pentru a-l găsi pe acest Dumnezeu, predica el, era necesar „să desfereci sufletul, să dezlegi nodurile care-l leagă". Expresia „dezlegarea nodurilor" se întâlneşte şi la budismul tibetan, un alt indiciu al acordului fundamental dintre misticii lumii. Procesul descris poate fi comparat cu încercarea psihanaliştilor de a debloca acele complexe care obstrucţionează sănătatea mentală a pacientului. În postura sa de cabalist, Abulafia era mai preocupat de energia divină care animă întreaga creaţie, dar pe care sufletul n-o poate percepe. Atâta vreme cât ne încărcăm mintea cu idei bazate pe percepţii senzoriale, este greu să discernem elementul transcendent al vieţii. Prin disciplinele sale yoga, Abulafia îşi învăţa discipolii să treacă dincolo de starea normală de conştienţă, pentru a descoperi o lume cu totul nouă. Una din metodele sale era *Hokhmah ha-Tseruf* (Ştiinţa combinării literelor), care lua forma unei meditaţii asupra Numelui lui Dumnezeu. Cabalistul trebuia să combine literele Numelui divin în diferite combinaţii, cu scopul de a-şi desprinde mintea de concret, lăsând-o deschisă unui mod mai abstract de percepţie. Efectele acestei discipline – care, pentru un neiniţiat, sună teribil de neconvingător, par să fi fost remarcabile. Abulafia însuşi o compara cu ascultarea armoniilor muzicale, în care literele alfabetului luau locul notelor pe un portativ. Mai folosea o metodă de a asocia idei, pe care o numea *dillug* (salt) şi *kefitsah* (divagaţie), care este evident asemănătoare practicii analitice moderne a asocierii libere. Şi această metodă se spune că a dus la rezultate uimitoare. După cum explica Abulafia, ea dă la iveală procese mentale ascunse şi îl eliberează pe cabalist de „închisoarea sferelor naturale, conducând spre frontierele sferei divine".[57] În acest fel, „peceţile" sufletului se deschideau şi iniţiatul descoperea resursele puterii psihice care-i iluminau mintea şi-i alinau suferinţa inimii.

Cam în acelaşi fel în care un pacient are nevoie de îndrumarea psihanalistului său, Abulafia insista că o călătorie mistică în lăuntrul minţii putea fi întreprinsă numai sub supravegherea unui maestru al Cabalei. El era foarte conştient de primejdiile unei astfel de întreprinderi, căci suferise el însuşi, în tinereţe de pe urma unei experienţe religioase devastatoare, care-l dusese aproape de disperare. Astăzi, pacienţii îşi însuşesc adesea personalitatea analistului, pentru a dobândi forţa şi sănătatea pe care acesta o reprezintă. Tot astfel, Abulafia scria că adesea cabalistul „vede" şi „aude" persoana îndrumătorului său spiritual care a devenit „motorul din interior, cel ce deschide uşile închise din lăuntrul său". El simţea cum creşte în el puterea şi trăia o transformare interioară care era atât de copleşitoare încât părea să emane dintr-o sursă divină. Un discipol al lui Abulafia dădea extazului o altă interpretare: misticul, spunea el, devenea propriul său Mesia. În transă, el se întâlnea cu o viziune a sinelui propriu, eliberat şi iluminat:

> Aflaţi că spiritul complet al profeţiei constă pentru profet în faptul că el vede brusc forma sinelui său stând dinaintea sa şi îşi uită sinele şi acesta se desprinde

de el ... şi despre această taină învăţătorii noştri spuneau /în Talmud/: „Mare este puterea profeţilor, care compară forma Celui care a format-o" /cu alte cuvinte, „care compară oamenii cu Dumnezeu"/.[58]

Misticii iudaici s-au ferit întotdeauna să susţină unirea cu Dumnezeu. Abulafia şi discipolii săi vor spune doar că, simţind unirea cu un îndrumător spiritual sau trăind o eliberare personală, cabalistul a fost atins indirect de Dumnezeu. Există deosebiri evidente între misticismul medieval şi psihoterapia modernă, dar ambele discipline au dezvoltat tehnici similare pentru a dobândi vindecarea şi integrarea personală.

În Occident, tradiţia mistică la creştini s-a născut mai greu. Aceştia rămăseseră în urma monoteiştilor din imperiile bizantin şi islamic şi nu erau probabil pregătiţi pentru această nouă orientare. În secolul 14 a existat totuşi o veritabilă explozie a religiei mistice, mai ales în Europa de nord. Germania a produs un mănunchi de mistici: Meister Eckhart (1260-?1327), Johannes Tauler (1300-61), Gertrude cea Mare (1256-1302) şi Henry Suso (cca. 1295-1306). Anglia şi-a adus şi ea o contribuţie însemnată la această evoluţie occidentală, dând patru mari mistici care au atras în scurt timp adepţi pe continent, ca şi în ţara lor: Richard Rolle din Hampole (1290-1349), autorul necunoscut al lucrării *Norul neştirii*, Walton Hilton (mort 1346) şi Dame Julian din Norwich (cca. 1342-1416). Unii dintre aceşti mistici erau mai avansaţi decât alţii. Richard Rolle, de pildă, pare să fi căzut în capcana cultivării senzaţiilor exotice iar spiritualitatea sa a fost uneori caracterizată de un anume egoism. Dar cei mai mari dintre ei au ajuns pe cont propriu la multe din stările de cunoaştere deja dobândite de greci, sufişti şi cabalişti.

Meister Eckhart, de pildă, care a avut o influenţă majoră asupra lui Tauler şi Suso, a fost el însuşi influenţat de Denis Areopagitul şi de Maimonide. Călugăr dominican, el a fost un intelectual strălucit, cunoscător al filosofiei aristotelice, pe care a studiat-o la Universitatea din Paris. În anul 1325 însă, datorită învăţăturilor sale mistice a intrat în conflict cu episcopul său, Arhiepiscopul de Köln, care l-a acuzat de erezie, învinuindu-l de a fi negat bunătatea lui Dumnezeu, de a fi susţinut că Dumnezeu însuşi s-a născut în suflet şi de a fi propovăduit veşnicia lumii. Cu toate acestea, chiar unii dintre criticii cei mai severi credeau că Eckhart era ortodox: greşeala consta în interpretarea literală a unora din remarcile sale, pe care el le voise simbolice. Eckhart era un poet care iubea paradoxul şi metafora. Deşi credea că este raţional să credem în Dumnezeu, el nega că numai prin raţiune s-ar putea forma o concepţie adecvată despre natura divină: „Dovada unui lucru ce poate fi cunoscut se face fie pentru simţuri fie pentru intelect", susţinea el, „dar, în ce priveşte cunoaşterea lui Dumnezeu, nu poate exista nici o demonstraţie prin percepţia senzorială, deoarece El este imaterial, nici prin intelect, întrucât Lui îi lipseşte orice formă cunoscută nouă."[59] Dumnezeu nu era o fiinţă oarecare, a cărei existenţă putea fi dovedită ca a oricărui alt obiect normal al gândirii.

Dumnezeu, declara Eckhart, era neant.[60] Asta nu înseamnă că era o iluzie, ci că Dumnezeu se bucura de un gen de existenţă mai bogată, mai deplină decât

cea cunoscută nouă. El îl mai numea pe Dumnezeu „întuneric", nu pentru a indica absența luminii, ci prezența a ceva mai strălucitor. Eckhart făcea în același timp o distincție între „Dumnezeire", care putea fi cel mai bine descrisă în termeni negativi, cum ar fi „pustiu", „pustietate", „întuneric", „neant", și Dumnezeu care este cunoscut nouă ca Tată, Fiu și Spirit.[61] Ca occidental, lui Eckhart îi plăcea să folosească analogia augustiniană a Treimii în mintea omenească, susținând că, deși doctrina Treimii nu putea fi cunoscută cu ajutorul rațiunii, intelectul singur era cel care-l percepea pe Dumnezeu ca Trei persoane: odată ce misticul dobândise unirea cu Dumnezeu, acesta îl vedea ca Unul. Grecii n-ar fi fost de acord cu această idee, dar Eckhart ar fi fost de acord cu ei că Treimea era în esență o doctrină mistică. Îi plăcea să vorbească despre Tată ca zămislindu-l pe fiu în suflet, așa cum Maria îl concepuse pe Hristos în pântece. Rumi văzuse și el Nașterea Imaculată a Profetului Iisus ca un simbol al nașterii sufletului în inima misticului. Era o alegorie a conlucrării dintre suflet și Dumnezeu, susținea Eckhart.

Dumnezeu putea fi cunoscut doar prin trăire mistică. Era mai bine să se vorbească despre el în termeni negativi, așa cum sugerase Maimonide. Într-adevăr, trebuia să ne purificăm concepția despre Dumnezeu, debarasându-ne de prejudecățile noastre ridicole și de imageria antropomorfă. Ar trebui să evităm chiar folosirea termenului „Dumnezeu". La asta se referea Eckhart când spunea: „Ultima și cea mai înaltă despărțire a omului este când, de dragul lui Dumnezeu, el își ia rămas bun de la Dumnezeu."[62] Procesul avea să fie unul dureros. Cum Dumnezeu era Neant, trebuia să fim pregătiți să fim și noi neant pentru a deveni una cu el. Într-un proces asemănător cu acea *'fana* descrisă de sufiști, Eckhart vorbea de „desprindere" sau, poate, „stare de separare" (*Abgeschiedenheit*).[63] Cam în același fel în care un musulman consideră că a venera orice altceva în afară de Dumnezeu înseamnă idolatrie (*shirk*), Eckhart propovăduia că misticul trebuie să refuze să fie robit de vreo idee finită despre divin. Numai în acest fel va dobândi identitatea cu Dumnezeu, prin care „existența lui Dumnezeu trebuie să fie existența mea iar Fi-ința lui Dumnezeu (*Istigkeit*) este fi-ința mea."[64] Întrucât Dumnezeu era temeiul firii, nu era nevoie ca el să fie căutat „dincolo de noi" sau să se imagineze o înălțare spre ceva de dincolo de lumea pe care o cunoaștem.

Al-Hallaj își atrăsese mânia clericilor musulmani *ulema*, strigând: „Eu sunt Adevărul", doctrina mistică a lui Eckhart îi șocase pe prelații Germaniei: ce voia să spună prin afirmația că un simplu om putea deveni una cu Dumnezeu? Pe parcursul secolului 14, teologi greci au dezbătut cu ardoare această chestiune. Cum se putea Dumnezeu face cunoscut omenirii, când el era fundamental inaccesibil? Dacă exista o distincție între esența lui Dumnezeu și „lucrările" sau „energiile" sale, așa cum propovăduiseră Părinții Bisericii, era desigur o blasfemie să-l compari pe „Dumnezeu" cel cu care creștinul se întâlnea în rugăciune cu Dumnezeu însuși, nu? Grigore Palamas, Arhiepiscop de Salonic, susținea că, deși putea să pară paradoxal, orice creștin se putea bucura de o astfel de cunoaștere directă a lui Dumnezeu însuși. Sigur, esența lui Dumnezeu

se afla tot dincolo de înţelegerea noastră, dar „energiile" sale nu erau deosebite de Dumnezeu şi nu trebuiau considerate doar ca o reflectare divină. Un mistic iudaic ar fi fost de acord: Dumnezeu En Sof va rămâne pururi învăluit în întuneric nepătruns, dar *sefiroth* (corespondentul „energiilor" din greacă) erau divine ele însele, emanând veşnic din inima Dumnezeirii. Uneori, bărbaţi şi femei puteau vedea sau simţi aceste „energii" direct, ca atunci când Biblia spune că a apărut „slava" lui Dumnezeu. Nimeni n-a văzut vreodată esenţa lui Dumnezeu, dar asta nu însemna că era imposibil să-l simţi pe Dumnezeu însuşi. Faptul că această afirmaţie era paradoxală nu-l tulbura câtuşi de puţin pe Palamas. Grecii acceptaseră de mult că orice declaraţie despre Dumnezeu *trebuia* să fie un paradox. Numai astfel îşi puteau păstra oamenii sentimentul de mister şi inefabil în legătură cu Dumnezeu. Palamas explica astfel:

> Dobândim participarea la natura divină, şi totuşi ea rămâne în acelaşi timp total inaccesibilă. Trebuie să afirmăm aceste două lucruri în acelaşi timp şi *să păstrăm antinomia ca un criteriu pentru dreapta doctrină*.[65]

Nimic nou în doctrina lui Palamas: ea fusese subliniată în secolul 11, de Simeon Noul Teolog. Dar Palamas era contrazis de Varlaam din Calabria, care studiase în Italia şi fusese puternic influenţat de aristotelismul raţionalist al lui Toma d'Aquino. El se opunea distincţiei greceşti tradiţionale între „esenţa" lui Dumnezeu şi „energiile" sale, acuzându-l pe Palamas de a-l fi rupt pe Dumnezeu în două părţi distincte. Varlaam propunea o definiţie a lui Dumnezeu care făcea trimitere la raţionaliştii antici greci şi sublinia simplitatea sa absolută. Filosofi greci ca Aristotel care, susţinea Varlaam, primiseră iluminarea specială a lui Dumnezeu, predicau că Dumnezeu era imposibil de cunoscut şi îndepărtat de lume. Ca atare, nu era posibil ca oamenii să-l „vadă" pe Dumnezeu: fiinţele omeneşti puteau doar să simtă indirect influenţa sa în scriptură sau în minunile creaţiei. Varlaam a fost condamnat de un Conciliu al Bisericii Ortodoxe, în anul 1341, dar a fost sprijinit de alţi călugări care se aflaseră şi ei sub influenţa lui d'Aquino. În esenţă, conflictul devenise unul dintre Dumnezeul misticilor şi Dumnezeul filosofilor. Varlaam şi susţinătorii săi, Grigore Akindynos (căruia îi plăcea să citeze din *Summa Theologiae* în versiune grecească), Niceforos Gregoras şi tomistul Prochoros Cydones, se înstrăinaseră cu toţii de teologia apofatică a Bizanţului, cu accentul său pe tăcere, paradox şi mister. Ei preferau teologia mai pozitivă a Europei Occidentale, care îl definea pe Dumnezeu mai curând ca Fiinţă decât ca Neant. Zeităţii misterioase a lui Denis, Simeon şi Palamas ei îi opuneau un Dumnezeu despre care se puteau face afirmaţii. Grecii fuseseră dintotdeauna neîncrezători în această tendinţă a gândirii occidentale şi, în faţa acestei infiltrări de idei raţionaliste latine, Palamas a reafirmat teologia paradoxală a ortodoxiei răsăritene. Dumnezeu nu trebuie redus la un concept care ar putea fi exprimat de cuvântul omenesc. El era de acord cu Varlaam că Dumnezeu nu putea fi cunoscut, dar insista că el fusese cu toate acestea simţit de femei şi bărbaţi. Lumina care schimbase faţa umană a lui Iisus pe Muntele

Tabor nu era esenţa lui Dumnezeu, pe care nici un om n-o văzuse, ci, într-un anume chip misterios, era Dumnezeu însuşi. Liturghia care, potrivit teologiei greceşti, consacra punctul de vedere ortodox, proclama că, pe Muntele Tabor: „L-am văzut pe Tatăl ca lumină şi pe Duh ca lumină". Fusese o revelaţie a „ceea ce am fost cândva şi a ceea ce avem să fim" când, asemeni lui Hristos, vom fi îndumnezeiţi. [66] Şi aici, ceea ce „am văzut" când l-am contemplat pe Dumnezeu în această viaţă nu a fost un înlocuitor de Dumnezeu ci, într-un fel, a fost chiar Dumnezeu. Aceasta era, fireşte, o contradicţie, dar Dumnezeul creştin *era* un paradox: antinomia şi tăcerea reprezentau singura atitudine corectă în faţa misterului pe care îl numeam „Dumnezeu" – iar nu o *hubris* filosofic urmărind atenuarea dificultăţilor.

Varlaam încercase să facă din conceptul de Dumnezeu ceva prea consecvent: după opinia lui, Dumnezeu trebuia ori identificat cu esenţa sa ori nu. Cum ar veni, el încercase să-l limiteze pe Dumnezeu la esenţa sa şi să spună că era imposibil ca acesta să fie prezent în afara ei, în „energiile" sale. Dar asta însemna să gândeşti despre Dumnezeu ca şi cum ar fi fost un fenomen oarecare şi s-ar fi bazat pe noţiuni pur omeneşti despre ce era posibil şi ce nu. Palamas susţinea că revelarea lui Dumnezeu era o transă reciprocă: bărbaţi şi femei se transcend pe sine, *dar* şi Dumnezeu trece prin transa transcendenţei, trecând dincolo de „sine", pentru a se face cunoscut creaturilor sale: „Şi Dumnezeu iese din sine şi se uneşte cu minţile noastre prin condescindere" [67]. Victoria lui Palamas, a cărui teologie a rămas emblematică pentru creştinismul ortodox, asupra grecilor raţionalişti din secolul 14, reprezintă un triumf mai cuprinzător pentru misticismul din toate trei religiile monoteiste. Din secolul 11, filosofii musulmani ajunseseră la concluzia că raţiunea – care era indispensabilă pentru domenii ca medicina sau ştiinţa – era cu totul inadecvată când era vorba de studierea lui Dumnezeu. A te baza numai pe raţiune era ca şi cum ai fi încercat să mănânci supă cu furculiţa.

Dumnezeul sufiştilor dobândise ascendenţă asupra Dumnezeului filosofilor în cele mai multe părţi ale Imperiului islamic. În capitolul următor vom vedea că Dumnezeul cabaliştilor a ajuns să domine spiritualitatea iudaică în decursul secolului 16. Misticismul a avut capacitatea de a pătrunde mintea mai profund decât tipurile de religie mai cerebrale sau legaliste. Dumnezeul misticilor se putea adresa unor speranţe, spaime şi nelinişti mai primitive, în faţa cărora Dumnezeul distant al filosofilor era neputincios. Spre secolul 14, Occidentul îşi lansase deja propria sa religie mistică şi începutul era foarte promiţător. Dar misticismul în Occident n-avea să aibă niciodată o răspândire asemănătoare cu cea din celealte tradiţii. În Anglia, Germania şi Ţările de Jos, unde se ridicaseră mistici de seamă, reformatorii protestanţi ai secolului 16 au criticat această spiritualitate nebiblică. În Biserica Romano-Catolică, mistici importanţi, ca Sf. Teresa de Avila, au fost adesea ameninţaţi de Inchiziţia Contrareformei. Ca urmare a Reformei, Europa a început să-l vadă pe Dumnezeu în termeni încă mai raţionalişti.

8

Un Dumnezeu pentru reformatori

SECOLELE 15 ŞI 16 au fost hotărâtoare pentru toţi oamenii lui Dumnezeu. A fost o perioadă crucială mai ales pentru Occidentul creştin, care nu doar că reuşise să ajungă din urmă alte culturi din Oikumene, dar era chiar pe cale de a le depăşi. Aceste secole au fost marcate de Renaşterea italiană, care s-a răspândit rapid în Europa de nord, de descoperirea Lumii Noi şi de începutul revoluţiei ştiinţifice, cu consecinţe epocale pentru restul omenirii. Spre sfârşitul secolului 16, Vestul era pe cale să creeze o cultură de un gen cu totul diferit. A fost deci o epocă de tranziţie, fiind caracterizată, ca atare, de nelinişti dar şi de realizări. Lucru evident în concepţia occidentală despre Dumnezeu la acea vreme. Cu toate reuşitele lor pe plan laic, europenii erau mai preocupaţi ca niciodată de religia lor. Laicii erau mai ales nemulţumiţi de formele medievale de religie care nu mai răspundeau nevoilor lor din curajoasa lume nouă. Mari reformatori dădeau glas acestei nemulţumiri şi descopereau noi căi de a reflecta la Dumnezeu şi la mântuire. S-a ajuns astfel la scindarea Europei în două tabere ostile – catolicii şi protestanţii – între care ura şi suspiciunea reciprocă n-au încetat niciodată cu totul. În perioada Reformei, reformatori catolici şi protestanţi îi îndemnau pe credincioşi să se lepede de devoţiunea periferică faţă de sfinţi şi de îngeri şi să se concentreze numai asupra lui Dumnezeu. Într-adevăr, Europa părea obsedată de Dumnezeu. Cu toate acestea, spre începutul secolului 17, unii fantazau despre „ateism". Să fi însemnat că aceştia erau gata să se lepede de Dumnezeu?

A fost o perioadă de criză şi pentru greci, pentru evrei şi musulmani. În anul 1453, turcii otomani au cucerit capitala creştină Constantinopol şi au distrus imperiul Bizanţului. De atunci încolo, Rusia creştină avea să fie continuatoarea tradiţiilor şi spiritualităţii creştine cultivate de greci. În ianuarie 1492, anul în care Cristofor Columb descoperea Lumea Nouă, Ferdinand şi Isabella au cucerit Granada, în Spania, ultimul bastion musulman din Europa: ulterior, musulmanii aveau să fie expulzaţi din Peninsula Iberică, locul în care trăiseră vreme de opt sute de ani. Distrugerea Spaniei musulmane le-a fost fatală evreilor. În martie 1492, la câteva săptămâni după cucerirea Granadei, monarhii creştini le-au

cerut evreilor spanioli să aleagă între botez şi expulzare. Mulţi dintre evreii spanioli erau atât de ataşaţi de locurile lor natale încât s-au creştinat, deşi unii au continuat să-şi practice propria credinţă în taină: ca şi *moriscos*, musulmanii convertiţi, aceşti evrei convertiţi au fost apoi hăituiţi de Inchiziţie, fiind suspectaţi de erezie. Aproximativ 150.000 de evrei au refuzat totuşi să se boteze şi au fost deportaţi cu forţa din Spania: ei s-au refugiat în Turcia, în Balcani şi în Africa de Nord. Musulmanii din Spania le dăduseră evreilor cel mai bun adăpost din câte avuseseră vreodată în diaspora, astfel încât anihilarea evreimii spaniole a fost deplânsă de evrei din toată lumea, care au considerat-o ca fiind cel mai mare dezastru ce se abătuse asupra conaţionalilor lor de la distrugerea Templului, în anul 70 EC. Experienţa exilului a pătruns mai profund ca niciodată în conştiinţa religioasă iudaică: ea a dus la o nouă formă de cabală şi la evoluţia unei noi concepţii despre Dumnezeu.

Anii aceia au fost complicaţi şi pentru musulmanii din alte părţi ale lumii. Secolele care urmaseră după invazia mongolă au dus – probabil în chip inevitabil – la un nou conservatorism, pe măsură ce oamenii încercau să recupereze ceea ce se pierduse. În secolul 15, clericii *ulema* sunniţi din *madrasas*, şcolile de studii islamice, au decretat că „porţile *ijtihad* (raţiune independentă) se închiseseră". De acum încolo, musulmanii vor trebui să practice „imitarea" (*taqlid*) marilor personalităţi din trecut, mai ales în studiul Legii Sfinte, Shariah. Era puţin probabil ca în acest climat conservator să existe idei novatoare despre Dumnezeu, sau chiar în legătură cu orice altceva. Cu toate acestea, ar fi greşit să datăm această perioadă ca fiind începutul unei decăderi a Islamului, cum au sugerat adesea europenii occidentali. Cum subliniază Marshall G.S. Hodgson în *Experienţa Islamului, conştiinţă şi istorie într-o civilizaţie mondială*, pur şi simplu nu cunoaştem destul de bine această perioadă pentru a face asemenea generalizări. Ar fi greşit, de pildă, să presupunem că a existat un declin al ştiinţei musulmane în acea vreme, întrucât nu avem destule dovezi, într-un sens sau altul.

Tendinţa conservatoare se ivise în secolul 14 printre promotori ai legii Shariah, cum ar fi Ahmad ibn Taymiyah din Damasc (mort 1328) şi elevul său, Ibn al-Qayin al-Jawziyah. Ibn Taymiyah, care a fost foarte iubit de poporul său, dorea să extindă Shariah, pentru a putea fi aplicată la toate împrejurările în care se puteau afla musulmanii. Intenţia nu era de a introduce o disciplină represivă: el dorea să renunţe la regulile învechite, pentru a face din Shariah o lege mai relevantă care să atenueze neliniştile musulmanilor în acele vremuri grele. Shariah trebuia să le dea un răspuns clar, logic la problemele religioase practice. Dar, din zel pentru Shariah, Ibn Taymiyah a atacat kalamul, falsafah şi chiar asherismul. Ca orice reformator, el dorea să se reîntoarcă la izvoare – la Coran şi la *hadith* (pe care se întemeiase Shariah) – şi să elimine toate adăugirile ulterioare: „Am studiat toate metodele teologice şi filosofice şi le-am găsit incapabile să vindece vreun rău sau să potolească vreo sete. Pentru mine, cea mai bună metodă este aceea a Coranului."[1] Elevul său, al-Jawziyah, adăuga sufismul la această listă de inovaţii, susţinând o interpretare literalistă a scripturii

şi condamnând cultul sfinţilor sufişti, într-un spirit care nu era cu totul diferit de cel al reformatorilor protestanţi din Europa de mai târziu. La fel ca Luther şi Calvin, Ibn Taymiyah şi al-Jawziyah nu erau socotiţi retrograzi de contemporanii lor, dimpotrivă erau văzuţi ca nişte progresişti care doreau să uşureze povara poporului lor. Hodgson ne atrage atenţia să nu etichetăm aşa-numitul conservatorism al acestei perioade ca fiind o „stagnare". El subliniază că nici o societate anterioară societăţii noastre nu-şi putea permie sau visa progresul la scara progresului de care ne bucurăm noi azi.[2] Învăţaţii occidentali le-au reproşat adesea musulmanilor din secolele 15 şi 16 că n-au luat în seamă Renaşterea italiană. Este adevărat, Renaşterea a reprezentat una dintre perioadele de mare înflorire culturală ale istoriei, dar ea nu a depăşit şi nu s-a deosebit mult de cea înregistrată în timpul dinastiei Sung din China, de pildă, care fusese o sursă de inspiraţie pentru musulmanii din secolul 12. Renaşterea a avut o importanţă crucială pentru Occident, dar nimeni n-ar fi putut să prevadă naşterea erei tehnice moderne pe care, privind acum în urmă, putem spune că a prefigurat-o. Dacă musulmanii au fost mai puţin impresionaţi de această Renaştere occidentală, asta nu indică neapărat o inferioritate culturală irecuperabilă. Nu trebuie să ne surprindă că musulmanii au fost preocupaţi mai mult de propriile lor realizări, nu lipsite de importanţă, din secolul 15.

De fapt, islamul era încă cea mai mare putere mondială în această perioadă, iar Occidentul înţelegea înspăimântat că această putere se afla acum chiar la porţile Europei. În secolele 15 şi 16, au fost întemeiate trei noi imperii musulmane: cel al turcilor otomani în Asia Mică şi Europa de răsărit, cel al Safavizilor în Iran şi cel al mogulilor în India. Aceste noi acţiuni îndrăzneţe ne arată că spiritul islamic nu era nicidecum muribund, el putând încă să-i inspire pe musulmani să se ridice iar, la noi izbânzi, după catastrofă şi dezintegrare. Fiecare dintre cele trei imperii a ajuns la o remarcabilă înflorire culturală: renaşterea safavidă din Iran şi Asia Centrală a fost asemănătoare Renaşterii italiene: ambele s-au exprimat mai ales în pictură şi exponenţii lor au simţit că se întorc, în chip creator, la rădăcinile păgâne ale culturii lor. Cu toate acestea, în ciuda puterii şi grandorii acestor trei imperii, predominant a rămas ceea ce s-a numit spiritul conservator. În vreme ce mistici şi filosofi mai vechi, precum al-Farabi şi Ibn al-Arabi fuseseră conştienţi că sunt deschizători de drumuri, perioada aceasta a fost marcată de o reafirmare, subtilă şi delicată, a unor teme vechi. Ceea ce face şi mai greu de apreciat acest spirit de către occidentali, căci propriii noştri învăţaţi au ignorat prea multă vreme aceste întreprinderi islamice mai moderne şi pentru că filosofii şi poeţii se aşteaptă ca mintea cititorilor lor să fie plină de imaginile şi ideile trecutului.

Au existat totuşi paralele cu evoluţiile contemporane occidentale. Un nou fel de şiism al doisprezeciştilor devenise religie de stat în Iran sub Safavizi, care a marcat şi începutul unei ostilităţi fără precedent între şiiţi şi sunniţi. Până atunci, şiiţii avuseseră multe în comun cu sunniţii mai cultivaţi sau mistici. Dar, în decursul secolului 16, cele două orientări au devenit tabere rivale, din nefericire asemănătoare cu războaiele sectare din Europa acelui timp. Şahul

Ismail, fondatorul dinastiei safavide, venise la putere în Azerbaidjan în anul 1503 şi îşi extinsese dominaţia până în Iranul de vest şi în Irak. Acesta era hotărât să elimine sunnismul şi le impunea supuşilor şiismul cu o vehemenţă rar întâlnită până atunci. El însuşi se considera Imamul generaţiei sale. Această mişcare conţinea asemănări cu Reforma protestantă din Europa: ambele îşi aveau rădăcinile în tradiţii de protest, ambele erau împotriva aristocraţiei şi se asociau cu instaurarea guvernărilor regale. Şiiţii reformaţi au desfiinţat pe teritoriile lor ordinele sufiste *tariqa* într-un mod care aminteşte de desfiinţarea mănăstirilor de către protestanţi. Nu e de mirare că le-au inspirat o intransigenţă asemănătoare sunniţilor din imperiul otoman, care i-au suprimat pe şiiţii din teritoriile lor. Văzându-se în linia întâi a ultimului război sfânt împotriva Occidentului agresiv, otomanii mai cultivau şi o nouă atitudine de intransigenţă faţă de supuşii lor creştini. Ar fi însă o greşeală să considerăm orânduirea iraniană în totalitatea sa ca fiind fanatică. *Ulema* şiiţi din Iran nu vedeau cu ochi buni acest şiism reformat: spre deosebire de omologii lor sunniţi, ei refuzau să „închidă porţile pentru *ijtihad*" şi insistau asupra dreptului lor de a interpreta islamul independent de şah. Ei refuzau să accepte dinastia safavidă – şi mai târziu dinastia Qajar – ca fiind succesoarea Imamilor. Dimpotrivă, ei s-au aliat cu poporul împotriva conducătorilor şi au devenit apărătorii *ummah* împotriva oprimării regale din Ispahan şi, mai târziu, din Teheran. Au creat o tradiţie de apărare a drepturilor negustorilor şi săracilor împotriva abuzurilor comise de şah, ceea ce le-a permis să mobilizeze populaţia împotriva regimului corupt al Şahului Mohammad Reza Pahlavi în anul 1979.

Şiiţii din Iran şi-au creat propria lor falsafah, care continua tradiţiile mistice ale lui Suhrawardi. Mir Daman (mort 1631), fondatorul acestei falsafah şiite, a fost în acelaşi timp savant şi teolog. El identifica Lumina divină cu iluminarea unor figuri simbolice precum Mahomed şi Imamii. Ca şi Suhrawardi, el punea accentul pe elementul inconştient, psihologic al trăirii religioase. Exponentul suprem al acestei şcoli iraniene a fost însă discipolul lui Mir Damad, Sadr al-Din Shirazi, cunoscut în general sub numele de Mulla Sadra (cca. 1571-1640). Mulţi musulmani de azi îl consideră cel mai profund dintre toţi gânditorii islamici, susţinând că opera lui reprezintă esenţa fuziunii dintre metafizică şi spiritualitate care ajunsese să caracterizeze filosofia musulmană. Cu toate acestea, Occidentul abia acum începe să afle câte ceva despre el, iar până azi numai unul din numeroasele sale tratate a fost tradus în engleză.

Ca şi Suhrawardi, Mulla Sadra credea că a cunoaşte nu însemna pur şi simplu a acumula informaţii, fiind vorba, de fapt, de un proces de transformare. Lumea imaginilor pure, *alam al-mithal*, descrisă de Suhrawardi, a avut o însemnătate capitală pentru gândirea lui: el însuşi considera visurile şi viziunile ca fiind cea mai înaltă formă de adevăr. Şiismul iranian continua deci să creadă că misticismul, iar nu ştiinţa pură şi metafizica, era instrumentul cel mai potrivit pentru descoperirea lui Dumnezeu. Mulla Sadra susţinea că *imitatio dei*, imitarea lui Dumnezeu, era scopul filosofiei şi aceasta nu putea fi limitată la un singur crez sau o singură credinţă. Aşa cum demonstrase Ibn Sina, singur Dumnezeu,

realitatea supremă, avea existenţă adevărată (*wujud*), iar această unică realitate însufleţeşte întregul lanţ al firii, de la tărâmul divin până la ţărână. Mulla Sadra nu era un panteist. Pur şi simplu, el îl vedea pe Dumnezeu ca izvor al tuturor lucrurilor care există: fiinţele pe care le vedem şi le simţim sunt numai recipiente care conţin Lumina divină într-o formă limitată. Dar Dumnezeu transcende şi realitatea pământească. Unitatea întregii firi nu înseamnă că numai Dumnezeu singur există, ea este asemănătoare cu unitatea soarelui cu razele de lumină care iradiază de la el. Ca şi Ibn al-Arabi, Mulla Sadra făcea distincţia între esenţa sau „Nepătrunderea" lui Dumnezeu şi diferitele sale manifestări. Viziunea lui nu se deosebeşte mult de cea a isihaştilor greci şi a cabaliştilor. Pentru el, întregul cosmos iradia din Nepătrundere, pentru a forma o „singură nestemată" cu multe straturi, despre care se putea spune în acelaşi timp că ar corespunde gradelor desfăşurării revelaţiei de sine a lui Dumnezeu în atributele sau „semnele" (*ayat*) sale. Acestea reprezintă totodată etapele întoarcerii omenirii la Izvorul firii.

Unirea cu Dumnezeu nu era rezervată pentru lumea de apoi. Ca şi unii isihaşti, Mulla Sadra credea că ea putea fi dobândită în această lume, cu ajutorul cunoaşterii. De prisos să mai spunem că nu se referea numai la cunoaşterea cerebrală, raţională: în înălţarea sa spre Dumnezeu, misticul trebuia să călătorească prin *alam al-mithal*, tărâmul viziunii şi al imaginaţiei. Dumnezeu nu este o realitate care poate fi cunoscută în mod obiectiv, el va fi descoperit prin facultatea de a crea imagini a fiecărui musulman în parte. Când Coranul sau *hadith* vorbesc de Paradis, Infern sau Tronul lui Dumnezeu, ele nu se referă la o realitate cu o localizare separată ci la o lume lăuntrică, ascunsă în spatele vălurilor fenomenelor tangibile:

> Orice obiect al aspiraţiei omului, tot ce îşi doreşte, i se înfăţişează instantaneu, sau, mai curând ar trebui spus: a-şi descrie dorinţa *este* în sine trăirea prezenţei reale a obiectului dorinţei. Dar dulceaţa şi încântarea sunt expresia Paradisului şi a Infernului, a binelui şi răului, tot ce poate atinge omul din ceea ce constituie răsplata sa în lumea de dincolo, nu are altă sursă decât „eul" esenţial al omului însuşi, format de intenţiile şi planurile sale, de credinţele sale cele mai intime, de purtarea sa.[3]

Ca şi Ibn al-Arabi, pe care îl respecta enorm, Mulla Sadra nu şi-l imagina pe Dumnezeu stând într-o altă lume, un cer exterior, obiectiv, în care toţi credincioşii aveau să reapară după moarte. Cerul şi sfera divină trebuiau descoperite în lăuntrul eului, în *alam al-mithal*-ul personal care era posesiunea inalienabilă absolut a fiecărei fiinţe omeneşti. Nu existau doi oameni care să aibă exact acelaşi cer sau acelaşi Dumnezeu.

Mulla Sadra, care-i venera pe sunniţi, pe sufişti şi pe filosofii greci ca şi pe Imamii şiiţi, ne reaminteşte că şiismul iranian nu era întotdeauna exclusivist şi fantic. În India, mulţi dintre musulmani cultivaseră o toleranţă asemănătoare faţă de celelalte tradiţii. Deşi islamul predomina din punct de vedere cultural în India mogulilor, hinduismul rămânea viguros şi creator iar unii musulmani şi

hinduşi conlucrau în artă şi în proiecte intelectuale. Subcontinentul se eliberase de multă vreme de intoleranţa religioasă, iar în secolele 14 şi 15, cele mai creatoare forme de hinduism puneau accentul pe unitatea aspiraţiei religioase: toate căile erau bune, cu condiţia ca ele să pună accentul pe iubirea lăuntrică pentru Unul Dumnezeu. Ceea ce era evident în consonanţă atât cu sufismul cât şi cu falsafah, tendinţele islamice predominante în India. Unii musulmani şi hinduşi au format societăţi interconfesionale, dintre care cea mai importantă a devenit sikismul, întemeiat de Guru Namak, în secolul 15. Această formă nouă de monoteism promova credinţa că Allah era identic cu Dumnezeul hindus. De partea musulmană, învăţatul iranian Mir Abu al-Qasim Findiriski (mort 1641), contemporan cu Mir Damad şi Mulla Sadra, propovăduia lucrările lui Ibn Sina la Ispahan. Totodată, el şi-a petrecut mult timp în India, studiind hinduismul şi yoga. Ar fi greu să ne imaginăm un romano-catolic din această vreme, specialist în opera lui Toma d'Aquino, vădind un entuziasm asemănător pentru o religie care nici măcar nu era în tradiţia lui Avraam.

Spiritul de toleranţă şi cooperare a fost demonstrat grăitor de politica lui Akbar, al treilea împărat mogul, care a domnit din 1560 până în 1605 şi care a respectat toate credinţele. Din simpatie pentru hinduşi, împăratul a devenit vegetarian, a renunţat la vânat – un sport care-i plăcea foarte mult – şi a interzis sacrificarea animalelor de ziua lui de naştere sau în locuri care erau sfinte pentru hinduşi. În anul 1575, a deschis un Lăcaş de Rugăciune, unde învăţaţi ai tuturor religiilor puteau să se întâlnească pentru a vorbi despre Dumnezeu. Aici, se pare, cei mai agresivi erau misionarii iezuiţi din Europa. Akbar şi-a întemeiat propriul său ordin sufist, închinat „monoteismului divin" (*tawhid-e-ilahi*), ce proclama o credinţă radicală în Dumnezeu unul, care se putea revela în orice religie călăuzită corect. Viaţa lui Akbar a fost lăudată de Abulfazl Allami (1551-1602) în lucrarea *Akbar-Namah* (Cartea lui Akbar), care încerca să aplice principiile sufismului la istoria civilizaţiei. Allami vedea în Akbar conducătorul ideal din falsafah şi Omul Perfect al timpului său. Civilizaţia putea duce la pace universală când se va fi creat o societate generoasă, liberală, de către un conducător ca Akbar, care să facă imposibil bigotismul. Islamul, în sensul său original de „supunere" faţă de Dumnezeu, putea fi dobândit de orice credinţă: ceea ce el numea „religia lui Mahomed" nu deţinea monopolul asupra lui Dumnezeu. Însă nu toţi musulmanii împărtăşeau vederile lui Akbar, iar mulţi îl considerau chiar o primejdie pentru credinţă. Politica sa tolerantă a putut fi susţinută numai atâta vreme cât mogulii s-au aflat pe o poziţie de forţă. Când puterea lor a intrat în declin şi diverse grupuri au început să se ridice împotriva conducătorilor moguli, au izbucnit conflicte religioase între musulmani, hinduşi şi sikşi. Împăratul Aurengzebe (1618-1707) poate să fi crezut că unitatea putea fi refăcută printr-o mai mare disciplină în tabăra musulmană: el a pus în aplicare o legislaţie pentru curmarea anumitor libertăţi, cum ar fi consumul de vin, a făcut imposibilă cooperarea cu hinduşii, a redus numărul de sărbători hinduse şi a dublat impozitele negustorilor hinduşi. Expresia cea mai spectaculoasă a politicii sale comunitare a fost distrugerea pe scară largă a templelor hinduse.

După moartea lui Aurengzebe s-a renunţat la această politică opusă abordării toleranţe a lui Akbar, dar imperiul mogul nu şi-a mai revenit niciodată din bigotismul distrugător dezlănţuit şi consfinţit de Aurengzebe în numele lui Dumnezeu.

Unul din cei mai puternici adversari ai lui Akbar, în timpul vieţii sale, fusese învăţatul Sheikh Ahmad Sirhindi (1564-1624), care era şi sufist şi, asemeni lui Akbar, era socotit de către discipolii săi Omul Perfect. Sirhindi s-a ridicat împotriva tradiţiei mistice a lui Ibn al-Arabi, ai cărui discipoli ajunseseră să vadă în Dumnezeu *unica* realitate. Cum am văzut, Mulla Sadra afirmase această percepţie a Unicităţii Existenţei (*wahdat al-wujud*). Era o reafirmare mistică a profesiunii musulmane de credinţă Shahadah: nu exista altă realitate în afară de Allah. Ca şi misticii altor religii, sufiştii trăiseră unitatea şi se simţiseră una cu întreaga existenţă. Insă Sirhindi respingea această percepţie, socotind-o pur subiectivă. Concentrându-se numai asupra lui Dumnezeu, conştiinţa misticului tindea să nu mai vadă nimic altceva, ceea ce nu corespundea unei realităţi obiective. Într-adevăr, a vorbi despre o unitate sau identitate între Dumnezeu şi lume era o aberaţie îngrozitoare. De fapt, nu exista nici o posibilitate de întâlnire directă cu Dumnezeu, care era cu totul de neatins pentru omenire: „El este Cel Sfânt, dincolo de Dincolo, şi iar dincolo de Dincolo, şi iar dincolo de Dincolo."[4] Nu putea exista nici o relaţie între Dumnezeu şi lume, cu excepţia celei indirecte, prin contemplarea „semnelor" naturii. Sirhindi susţinea că el însuşi depăşise starea extatică a unor mistici ca Ibn al-Arabi, ajungând la o stare de conştiinţă mai înaltă şi mai sobră. El folosea misticismul şi trăirea religioasă pentru a reafirma credinţa în Dumnezeul îndepărtat al filosofilor, care era o realitate obiectivă dar inaccesibilă. Vederile sale au fost îmbrăţişate cu ardoare de discipolii săi dar nu şi de majoritatea musulmanilor, care au rămas credincioşi Dumnezeului imanent, subiectiv al misticilor.

În timp ce musulmani ca Findiriski şi Akbar urmăreau înţelegerea cu oameni de alte credinţe, Vestul creştin demonstrase în 1492 că nu putea nici măcar tolera vecinătatea cu celelalte două religii ale lui Avraam. În decursul secolului 15, antisemitismul luase amploare în toată Europa şi cetate după cetate îi expulza pe evrei: Linz şi Viena în anul 1421, Köln în 1424, Augsburg în 1439, Bavaria în 1442 (şi din nou în 1450) şi Moravia în 1454. Evreii au fost alungaţi din Perugia în anul 1485, din Vicenza în 1486, din Parma în 1488, din Lucca şi Milano în 1489 şi din Toscana în 1494. Expulzarea evreilor sefarzi din Spania trebuie văzută în contextul acestei tendinţe europene. Evreii spanioli care se stabiliseră în imperiul otoman continuau să sufere din cauza dezrădăcinării, la care se adăuga sentimentul constant, deşi iraţional, de vinovăţie a supravieţuitorului. Acest sentiment probabil nu se deosebeşte de vinovăţia pe care au simţit-o cei care au reuşit să supravieţuiască holocaustului nazist şi de aceea este semnificativ faptul că azi unii dintre evrei se simt atraşi de spiritualitatea pe care şi-au creat-o evreii sefarzi în decursul secolului 16 pentru a putea face faţă exilului.

Această nouă formă de cabalism şi-a avut probabil originile în provinciile

balcanice ale imperiului otoman, unde se stabiliseră multe comunităţi sefarde. Tragedia din 1492 pare să fi dat naştere unei aspiraţii larg răspândite de răscumpărare a Israelului, mântuirea prezisă de profeţi. Câţiva evrei, conduşi de Joseph Karo şi Solomon Alkabaz au emigrat din Grecia în Palestina, patria poporului lui Israel. Spiritualitatea lor era îndreptată spre ştergerea umilinţei pe care expulzarea le-o adusese evreilor şi Dumnezeului lor. Doreau, spuneau ei, „să ridice Shekinah din ţărână". Dar nu urmăreau o soluţie politică şi nici nu întrevedeau o reîntoarcere în masă a evreilor în Ţara Făgăduinţei. S-au stabilit la Safed, în Galileea, şi au iniţiat o renaştere mistică remarcabilă, care descoperea o semnificaţie profundă în pribegia lor. Până atunci, cabala se adresase numai unei elite dar, după dezastru, evrei din toată lumea s-au îndreptat cu entuziasm spre o spiritualitate mai mistică. Filosofia părea să nu mai ofere nici o mângâiere: Aristotel suna arid iar Dumnezeul său era distant şi inaccesibil. Într-adevăr, mulţi au pus catastrofa pe seama filosofiei Falsafah, susţinând că slăbise iudaismul şi sentimentul de vocaţie specială a poporului lui Israel. Universalitatea sa şi acceptarea filosofiei ne-iudaice îi convinseseră pe prea mulţi evrei să accepte botezul. Falsafah nu avea să mai fie niciodată o spiritualitate importantă în iudaism.

Oamenii tânjeau după un contact mai direct cu Dumnezeu. În Safed, această aspiraţie a ajuns la o intensitate aproape erotică. Unii cabalişti rătăceau printre colinele Palestinei şi se culcau pe mormintele marilor talmudişti, căutând să le absoarbă viziunea, făcând-o parte a propriilor lor vieţi neliniştite. Obişnuiau să stea treji toată noaptea, fără somn, ca îndrăgostiţii nefericiţi, cântând cântece de dragoste lui Dumnezeu şi strigându-l cu nume duioase. Socoteau că mitologia şi disciplinele cabalei le descătuşează resursele şi ating durerea din sufletele lor aşa cum n-o mai puteau face metafizica sau studierea Talmudului. Dar, din cauză că situaţia lor era atât de diferită de cea a lui Moise din Leon, cel ce scrisese *Zohar*, exilaţii veniţi din Spania aveau nevoie să-i adapteze viziunea, astfel încât aceasta să se poată aplica la situaţia lor. Aceştia au venit cu o soluţie extraordinar de creatoare, care punea semnul egalităţii între exilul absolut şi Dumnezeirea absolută. Exilul evreilor simboliza dezrădăcinarea radicală care se afla în centrul întregii existenţe. Nu numai că întreaga creaţie nu se mai afla la locul cuvenit, dar chiar Dumnezeu era exilat din sine. Noua cabală de la Safed a dobândit popularitate aproape peste noapte şi a devenit o mişcare de masă care nu i-a inspirat doar pe sefarzi, ci le-a dat o nouă speranţă şi aşkenazilor din Europa, care descoperiseră că nu mai aveau loc în nici o cetate din lumea creştină. Acest succes extraordinar ne arată că miturile din Safed, ciudate, chiar năucitoare pentru cineva din afară, aveau puterea de a se adresa condiţiei evreilor. A fost ultima mişcare iudaică acceptată aproape de toţi şi ea a produs o schimbare profundă în conştiinţa religioasă a evreilor din întreaga lume. Disciplinele speciale ale cabalei erau doar pentru o elită iniţiată, dar ideile ei – şi concepţia ei despre Dumnezeu – au devenit exprimarea standard a religiozităţii evreieşti.

Ca să facem dreptate acestei noi viziuni despre Dumnezeu, trebuie să înţelegem că aceste mituri nu trebuiau luate ad-litteram. Cabaliştii din Safed

erau conştienţi de faptul că imagistica folosită de ei era foarte îndrăzneaţă şi ei o temperau în permanenţă prin expresii ca „s-ar putea presupune", „cum s-ar zice". Dar orice discuţie despre Dumnezeu era neconcludentă, inclusiv discuţia despre doctrina biblică a creaţiei universului. În felul lor, cabaliştii se confruntau cu aceleaşi dificultăţi pe care le întâmpinaseră faylasufii. Şi unii şi alţii acceptau metafora platoniciană a emanaţiei, care îl implică pe Dumnezeu în lumea care este emanaţia sa perpetuă. Profeţii subliniaseră caracterul divin al lui Dumnezeu şi despărţirea de lume, dar *Zohar* sugerase că lumea celor zece *sefiroth* ale lui Dumnezeu conţinea întreaga realitate. Cum putea fi despărţit de lume când el era totul în toate? Moise ben Jacob Cordobanul din Safed (1522-1570) vedea clar paradoxul şi încerca să-l rezolve. Potrivit teologiei sale, Dumnezeu En Sof nu mai era Dumnezeirea imposibil de înţeles ci gândul lumii: el era una cu toate lucrurile create în starea lor platoniciană ideală, dar despărţit de întruparea lor întinată de pe pământ: „În măsura în care tot ceea ce există este conţinut în existenţa sa, / Dumnezeu/ cuprinde toată existenţa", explica el, „substanţa sa este prezentă în *sefiroth* şi El Însuşi este totul şi nimic nu există în afara lui".[5] Concepţia lui era foarte apropiată de monismul lui Ibn al-Arabi şi Mulla Sadra.

Dar, Isaac Luria (1534-1572), eroul şi sfântul cabalismului din Safed, a încercat să explice mai deplin paradoxul transcendenţei şi imanenţei divine, printr-una dintre ideile cele mai uimitoare formulate vreodată despre Dumnezeu. Majoritatea misticilor evrei erau foarte reţinuţi când era vorba de întâlnirea lor cu divinitatea. Una din contradicţiile acestui fel de spiritualitate este că misticii susţin că experienţele lor sunt inefabile, dar în acelaşi timp sunt gata să exprime totul în scris. Cabaliştii erau însă foarte circumspecţi în această privinţă. Luria a fost unul dintre primii zaddikim, sau oameni sfinţi, care a atras adepţi ai misticismului său aparte, prin carisma sa personală. N-a fost scriitor, iar ceea ce ştim azi despre sistemul său cabalistic se bazează pe conversaţiile notate de discipolii săi Hayim Vital (1542-1620), în tratatul *Etz Hayim* (Arborele Vieţii), şi Joseph ibn Tabul, al cărui manuscris a fost publicat abia în 1921.

Luria ataca întrebarea care îi tulburase pe monoteişti timp de secole: cum putea un Dumnezeu perfect şi infinit să fi creat o lume finită şi plină de rele? De unde venise răul? Luria şi-a găsit răspunsul imaginându-şi ce se întâmplase mai *înainte* de emanarea acelor *sefiroth*, când En Sof fusese întors spre sine însuşi, în sublimă introspecţie. Pentru a face loc lumii, spunea Luria, En Sof golise, cum s-ar spune, o regiune înăuntrul său. În această acţiune de „strângere" sau „retragere" (*tsimtsum*), Dumnezeu crease astfel un loc unde el nu era, un spaţiu gol pe care putea să-l umple printr-un proces simultan de auto-revelare şi creaţie. Era o încercare îndrăzneaţă de a ilustra doctrina complicată a creaţiei din nimic: cea dintâi acţiune a lui En Sof a fost un exil autoimpus dintr-o parte a sa. Coborâse, cum s-ar spune, mai adânc în propria sa fiinţă şi îşi pusese sieşi o limită. Este o idee care se aseamănă cu acea *kenosis* primordială pe care şi-o imaginează creştinii în Treime, prin care Dumnezeu s-a deşertat în Fiul său într-un act de auto-exprimare. Pentru cabaliştii din secolul 16, *tsimtsum* era

mai ales un simbol al exilului, care sublinia structura întregii existenţe create şi prin care trecuse En Sof însuşi.

„Spaţiul gol" creat prin retragerea lui Dumnezeu era conceput ca un cerc înconjurat din tote părţile de En Sof. Acesta era *tohu u-bohu*, pustiul fără formă menţionat în Geneză. Înainte de retragerea *tsimtsum*, toate diferitele „puteri" (ce aveau să devină ulterior *sefiroth*) ale lui Dumnezeu se contopeau armonios împreună. Ele nu erau diferenţiate una de alta. Mai ales Hesed (Îndurarea) lui Dumnezeu şi Din (Aspra Judecată) existau în Dumnezeu într-o armonie perfectă. Dar, pe parcursul procesului de *tsimtsum*, En Sof a despărţit Din de restul atributelor sale şi a aruncat-o în spaţiul gol pe care îl abandonase. Astfel, *tsimtsum* nu era pur şi simplu un act de iubire ce se deşerta pe sine, ci putea fi văzută ca un fel de curăţire divină: Dumnezeu îşi eliminase Mânia sau Judecata (pe care *Zohar* o considerase ca fiind rădăcina răului) din fiinţa sa cea mai intimă. Ca atare, primul său act arăta o asprime şi o neîndurare faţă de sine însuşi. Acum, când Din fusese despărţită de Hesed şi de restul atributelor lui Dumnezeu, ea era potenţial distructivă. Cu toate acestea, En Sof n-a abandonat cu totul spaţiul gol. Un „fir subţire" de lumină divină străbătea acest cerc, luând forma a ceea ce în *Zohar* se numise Adam Kadmon, Omul Primordial.

A venit apoi emanarea acelor *sefiroth*, deşi ea nu s-a petrecut aşa cum se spune în *Zohar*. Luria spune că *sefiroth* se formaseră în Adam Kadmon: celę trei *sefiroth* superioare – Kether (Coroana), Hokhmah (Înţelepciunea) şi Binah (Inteligenţa) – radiau din „nasul", „urechile" şi, respectiv, „gura" lui. Dar apoi s-a petrecut o catastrofă, pe care Luria a numit-o „Spargerea Vaselor" *(Shevirath Ha-Kelim)*. *Sefiroth* trebuiau păstrate în îngrădiri sau „vase" speciale pentru a le deosebi şi a le separa una de alta şi pentru a le împiedica să se contopească iar în unitatea lor anterioară. Aceste „vase" sau „tuburi" nu erau, fireşte, materiale; ele erau compuse dintr-un fel de lumină mai densă, care servea ca „înveliş" (*kelipot*) pentru lumina mai pură a acestor *sefiroth*. Când cele trei *sefiroth* superioare iradiaseră din Adam Kadmon, vasele lor funcţionaseră perfect. Dar, când următoarele şase *sefiroth* ieşiseră din „ochii" săi, vasele lor nu au fost suficient de rezistente pentru a reţine lumina divină şi s-au sfărâmat. Ca urmare, lumina s-a împrăştiat. O parte din lumină s-a ridicat în sus şi s-a întors la Dumnezeire, dar câteva „scântei" divine au căzut în spaţiul gol şi au rămas captive în haos. De atunci, nimic nu a mai stat în locul cuvenit. Chiar şi cele trei *sefiroth* superioare căzuseră într-o sferă inferioară ca urmare a catastrofei. Armonia originară fusese distrusă iar scânteile divine s-au pierdut în pustiul inform din *tohu u-bohu*, exilate din Dumnezeire.

Acest mit ciudat ne aminteşte de miturile gnostice mai vechi despre o dislocare primordială. El exprimă tensiunea implicată în întregul proces creator, care este mult mai aproape de Big Bang-ul imaginat de savanţi astăzi decât de succesiunea mai paşnică, ordonată, descrisă în Geneză. Lui En Sof nu i-a fost uşor să se ridice din starea sa ascunsă: a putut s-o facă – să zicem aşa – numai printr-un soi de încercări şi erori. În Talmud, rabinii avuseseră o idee

asemănătoare. Ei afirmaseră că, înainte de a face lumea noastră, Dumnezeu făcuse alte lumi şi le distrusese. Dar nu era totul pierdut. Unii cabalişti comparau această „spargere" (*Shevirath*) cu străpungerea trupului la naştere sau cu explozia unei păstăi cu seminţe. Distrugerea fusese pur şi simplu preludiul unei noi creaţii. Deşi totul era dezordine, En Sof avea să scoată o nouă viaţă din acest haos aparent, printr-un proces de *Tikkun* sau reintegrare.

După catastrofă, a venit un nou şuvoi de lumină de la En Sof şi a pătruns prin „fruntea" lui Adam Kadmon. De data aceasta, *sefiroth* au fost organizate în configuraţii noi: ele nu aveau să mai reprezinte aspecte generalizate ale lui Dumnezeu. Fiecare dintre ele a devenit o „Înfăţişare" (*parzuf*), în care se revela întreaga personalitate a lui Dumnezeu, cu trăsături distinctive, cum s-ar spune, cam în acelaşi fel ca cele trei *personae* ale Treimii. Luria încerca să găsească un nou mod de a exprima vechea idee cabalistă a lui Dumnezeu cel inscrutabil care se naşte pe sine ca persoană. În cadrul procesului *Tikkun*, Luria folosea simbolismul concepţiei, al naşterii şi dezvoltării unei personalităţi umane pentru a sugera o evoluţie asemănătoare a lui Dumnezeu. Ideea e complicată şi poate cel mai bine s-ar explica în formă grafică. În reintegrare, *Tikkun*, Dumnezeu a restabilit ordinea, regrupând cele zece *sefiroth* în cinci „Înfăţişări" (*parzufim*) în următoarele faze:

1. Kether (Coroana), *sefirah* cea mai înaltă, pe care *Zohar* o numise „Neant", devine prima *parzuf*, numită „Arik" Anpin: Înainte-stătătorul.
2. Hokhmah (Înţelepciunea) devine a doua *parzuf*, numită Abba: Tatăl.
3. Binah (Inteligenţa) devine a treia *parzuf*, numită Ima: Mama.
4. Din (Judecata); Hesed (Mila); Rakhamim (Compasiunea); Netsakh (Răbdarea); Hod (Măreţia); Yesod (Temelia) devin toate cea de-a patra *parzuf*, numită Zeir Anpin: Cel Nerăbdător. Consoarta lui este:
5. Ultima *sefirah*, numită Malkuth (Împărăţia) sau Shekinah: ea devine a cincea *parzuf*, care este numită Nuqrah de Zeir: Femeia lui Zeir.

Simbolismul sexual este o încercare îndrăzneaţă de a descrie reunificarea *sefiroth*, care va vindeca ruptura care s-a produs atunci când vasele s-au spart şi va reface armonia iniţială. Cele două „cupluri" – Abba şi Ima, Zeir şi Nuqrah – se angajează în *ziwwug* (copulaţie), iar această împreunare a elementului masculin cu cel feminin înăuntrul lui Dumnezeu simbolizează ordinea restabilită. Cabaliştii îşi avertizează permanent cititorii să nu ia această prezentare ad-litteram. Este o ficţiune menită să facă trimitere la un proces de integrare care nu poate fi descris în termeni clari, raţionali, şi să neutralizeze imaginile covârşitor masculine despre Dumnezeu. Mântuirea prevăzută de mistici nu depindea de evenimente istorice, cum ar fi venirea lui Mesia, fiind un proces prin care trebuia să treacă Dumnezeu însuşi. Primul plan al lui Dumnezeu fusese să-şi facă din omenire un sprijin în procesul de recuperare a acelor scântei divine care fuseseră risipite şi rămăseseră captive în haos la Spargerea Vaselor. Dar Adam păcătuise în Grădina Paradisului. Dacă n-ar fi păcătuit, armonia

originară ar fi fost restabilită şi exilul divin ar fi luat sfârşit cu primul Sabat, ziua de odihnă a lui Dumnezeu. Dar căderea lui Adam a repetat catastrofa iniţială a Spargerii Vaselor. Ordinea creată a căzut, iar lumina divină din sufletul lui s-a risipit în afară şi a rămas captivă în materia sfărâmată. Ca urmare, Dumnezeu a făcut un nou plan. El alesese poporul lui Israel pentru a-i fi de ajutor în lupta pentru suveranitate şi control. Cu toate că poporul lui Israel, ca şi luminile divine, este risipit prin tot tărâmul crud şi fără de Dumnezeu al diasporei, evreii au o misiune specială. Atâta vreme cât scânteile divine sunt despărţite şi pierdute în materie, Dumnezeu este incomplet. Printr-o respectare riguroasă a Torei şi prin disciplina rugăciunii, fiecare evreu ar putea ajuta la întoarcerea scânteilor la izvorul lor divin, răscumpărând astfel omenirea. În această viziune a mântuirii, Dumnezeu nu priveşte spre omenire cu condescendenţă ci, aşa cum au insistat dintotdeauna evreii, este în fapt dependent de omenire. Evreii au privilegiul unic de a ajuta la re-formarea lui Dumnezeu şi la re-crearea lui.

Luria a dat un nou sens imaginii originare a exilului Împărăţiei, Shekinah. Să ne reamintim că, în Talmud, rabinii văzuseră Shekinah ca plecând în exil de bunăvoie cu evreii, după distrugerea Templului. În *Zohar*, Shekinah fusese identificată cu ultima *sefirah* şi reprezentase aspectul femeiesc al divinităţii. În mitul lui Luria, Shekinah a căzut cu celelalte *sefiroth* atunci când s-au sfărâmat Vasele. În prima fază a reintegrării (*Tikkun*), ea devenise Nuqrah şi, împreunându-se cu Zeir (cele şase *sefiroth*, „Mediane"), fusese aproape reintegrată în lumea divină. Dar, când Adam a păcătuit, Shekinah a căzut încă o dată şi s-a exilat de restul Dumnezeirii. Este foarte puţin probabil ca Luria să fi dat peste scrierile acelor gnostici creştini care concepuseră o mitologie foarte asemănătoare. El reprodusese spontan vechile mituri ale exilului şi căderii, ca răspuns la condiţiile tragice din secolul 16. Poveştile cu copulaţia divină şi zeiţa exilată fuseseră respinse de evrei în perioada biblică, atunci când ei îşi formau propria doctrină despre Unul Dumnezeu. Legătura lor cu păgânismul şi idolatria ar fi trebuit, în mod logic, să-i fi revoltat pe sefarzi. Cu toate acestea, mitologia lui Luria a fost îmbrăţişată cu entuziasm de evreii de pretutindeni, din Persia până în Anglia, din Germania până în Polonia, din Italia până în Africa de Nord, din Olanda până în Yemen; reformulată în termeni evreieşti, această mitologie a reuşit să atingă o coardă ascunsă şi să le dea o nouă speranţă când se aflau pe culmile disperării. Ea a permis evreilor să creadă că, în ciuda condiţiilor îngrozitoare în care trăiau mulţi dintre ei, toate aveau un sens şi o semnificaţie supremă.

Evreii puteau pune capăt exilului pentru Shekinah. Respectând *mitzvot*, ei şi-l puteau reconstrui pe Dumnezeu. Este interesant să comparăm acest mit cu teologia protestantă pe care o creau Luther şi Calvin în Europa cam la aceeaşi dată. Ambii reformatori protestanţi predicau suveranitatea absolută a lui Dumnezeu: în teologia lor, cum vom vedea, bărbaţii şi femeile nu pot face absolut nimic pentru a contribui la propria lor salvare. Luria, însă, predica o doctrină a faptelor: Dumnezeu avea nevoie de fiinţele omeneşti şi avea să rămână

cumva incomplet fără rugăciunile lor şi fără faptele lor bune. Cu toată tragedia care se abătuse asupra populaţiei evreieşti din Europa, evreii puteau fi mai optimişti în legătură cu omenirea decât protestanţii. Luria a văzut misiunea reintegrării în termeni contemplativi. Pe când creştinii din Europa – catolici şi protestanţi deopotrivă – formulau dogme peste dogme, Luria reînvia tehnicile mistice ale lui Abraham Abulafia, pentru a-i ajuta pe evrei să depăşească acest gen de activitate intelectuală şi să cultive o înţelegere mai intuitivă. Rearanjarea literelor Numelui Divin, în spiritualitatea lui Abulafia, le reamintise cabaliştilor că înţelesul lui „Dumnezeu" nu putea fi comunicat în mod adecvat prin limbaj omenesc. În mitologia lui Luria, ea mai însemna şi restructurarea şi re-formarea divinului. Hayyim Vital a descris efectul emoţional imens al disciplinelor lui Luria: desprinzându-se de experienţa sa obişnuită, de zi cu zi – stând treaz când toţi ceilalţi dormeau, postind când ceilalţi mâncau, retrăgându-se pentru o vreme în singurătate – cabalistul se putea concentra asupra „cuvintelor" stranii care nu aveau nici o legătură cu limbajul comun. Simţea că se află în altă lume şi se va trezi scuturându-se şi tremurând, ca posedat de o forţă din afara sa.

Însă nu exista nici o spaimă în asta. Luria insista că, înainte de a-şi începe exerciţiile spirituale, cabalistul trebuie să ajungă la o pace a minţii. Fericirea şi bucuria erau esenţiale: nu trebuia să existe nici o remuşcare, nici o stare de vină sau nelinişte în legătură cu acţiunea lui. Vital insista că Shekinah nu poate trăi într-un loc al tristeţii şi suferinţei – o idee care, cum am văzut, îşi avea rădăcinile în Talmud. Tristeţea vine de la forţele răului din lume, pe când fericirea îi îngăduie cabalistului să-l iubească pe Dumnezeu şi să se încreadă în el. În inima cabalistului nu trebuie să fie mânie sau agresiune faţă de nimeni, nici chiar faţă de *goyim*. Luria identifica mânia cu idolatria, căci o persoană plină de mânie este posedată de un „zeu străin". Misticismul lui Luria e uşor de criticat. Cum sublinia Gershom Scholem, misterul lui Dumnezeu En Sof, atât de puternic în *Zohar*, tinde să se piardă în drama din *tsimtsum*, Spargerea Vaselor şi *Tikkun*.[6] În capitolul următor vom vedea că el a contribuit la un episod dezastruos şi stânjenitor din istoria evreilor. Cu toate acestea, concepţia lui Luria despre Dumnezeu i-a ajutat pe evrei să cultive un spirit de bucurie şi blândeţe, ca şi o viziune pozitivă despre omenire, într-un timp în care sentimentul de vinovăţie şi mânia evreilor ar fi putut să-i facă pe mulţi să dispere şi să-şi piardă cu totul încrederea în viaţă.

Creştinii din Europa n-au fost capabili să producă o astfel de spiritualitate pozitivă. Şi ei trecuseră prin dezastre istorice care nu puteau fi atenuate prin religia filosofică a scolasticilor. Moartea Neagră (ciuma) din 1348, căderea Constantinopolului, în 1453, scandalurile ecleziastice ale Captivităţii din Avignon (1334-42) şi Marea Schismă (1378-1417) puseseră puternic în evidenţă neputinţa condiţiei umane şi subminaseră imaginea Bisericii. Fără ajutorul lui Dumnezeu, omenirea părea incapabilă să iasă din impasul îngrozitor în care se afla. De aceea, în secolele 14 şi 15, teologi precum Duns Scotus din Oxford (1265-1308) – care nu trebuie confundat cu Duns Scotus Erigena – şi teologul francez Jean de Geroson (1363-1429) au subliniat suveranitatea lui Dumnezeu,

care controla treburile omeneşti ca un stăpân absolut. Bărbaţii şi femeile nu puteau face nimic pentru mântuirea lor; faptele bune nu erau meritorii în sine, ci doar pentru că Dumnezeu binevoise să decreteze că erau bune. Dar, în decursul acestor secole, a avut loc şi o schimbare de accent. Geroson însuşi era un mistic. El credea că era mai bine „să păstrezi în primul rând iubirea de Dumnezeu, fără o cercetare semeaţă", în loc să cauţi, prin explicaţii întemeiate pe credinţa adevărată, să înţelegi natura lui Dumnezeu." [7] Existase o înflorire a misticismului în Europa secolului 14, aşa cum am văzut, iar oamenii începeau să considere că raţiunea nu era potrivită pentru a explica misterul pe care îl numeau „Dumnezeu". Aşa cum spunea Thomas à Kempis în *Imitarea lui Hristos*:

> La ce bun dizertaţiile savante despre Treime, dacă-ţi lipseşte smerenia şi de aceea nu eşti pe placul Treimii...M-aş simţi mai curând vinovat decât capabil s-o definesc. Dacă ai cunoaşte toată Biblia pe dinafară, şi toate învăţăturile filosofilor, cum te-ar ajuta acestea fără graţia şi dragostea lui Dumnezeu? [8]

Imitarea lui Hristos, cu religiozitatea ei destul de aspră şi sumbră, a devenit una dintre cele mai populare lucrări spirituale clasice din Vest. De-a lungul acestor secole, credinţa s-a focalizat tot mai mult asupra lui Iisus omul. Practica reprezentării patimilor, opririle crucii, punea accentul în detaliu asupra durerii şi suferinţei fizice a lui Iisus. Câteva meditaţii din secolul 14, scrise de un autor rămas necunoscut, îi spun cititorului că atunci când se scoală dimineaţa, după ce şi-a petrecut cea mai mare parte a nopţii meditând la Cina cea de Taină şi la Agonia din Grădină, ochii săi ar trebui să fie încă roşii de plâns. Imediat, ar trebui să contemple judecarea lui Iisus şi să-l urmărească, oră de oră, în calvarul său. Cititorul este îndemnat să se imagineze pledând dinaintea autorităţilor, pentru a salva viaţa lui Hristos, să se aşeze lângă el în închisoare şi să-i sărute mâinile şi picioarele înlănţuite.[9] În acest program deprimant e prea puţin vorba de Înviere. În schimb, accentul cade pe caracterul uman, vulnerabil al lui Iisus. Multe din aceste descrieri transmit o emoţie violentă şi ceva ce cititorul modern percepe ca fiind o curiozitate morbidă. Chiar marii mistici Bridget din Suedia sau Julian din Norwich fac speculaţii cu detalii de senzaţie despre starea fizică a lui Iisus:

> I-am văzut chipul drag, uscat, fără sânge şi palid de moarte. S-a făcut încă şi mai palid, pierit şi fără viaţă. Apoi, mort, a devenit albastru la culoare, schimbându-se într-un albastru cafeniu, în vreme ce carnea continua să moară. Pentru mine, patimile sale se vedeau mai ales pe faţa-i binecuvântată şi în special pe buze. Şi acolo am văzut aceleaşi patru culori, deşi mai înainte fuseseră, aşa cum văzusem, proaspete, roşii şi încântătoare. Era ceva trist să-l vezi schimbându-se pe măsură ce murea. Şi nările lui s-au strâns şi s-au uscat dinaintea ochilor mei, şi trupul său drag a devenit negru şi cafeniu, sleit de moarte.[10]

Această descriere ne aminteşte de crucifixele germane din secolul 14, cu figurile lor contorsionate grotesc şi sângele şiroind, care, fireşte, au atins apogeul în

opera lui Matthias Grünewald (1480-1528). Ca un adevărat mistic, Julian a fost capabilă de o mare pătrundere a naturii lui Dumnezeu: ea descrie Treimea ca trăind înăuntrul sufletului şi nu ca o realitate exterioară „dincolo de noi". Dar forţa concentrării occidentale asupra laturii umane a lui Hristos părea prea mare pentru ca cineva să i se poată opune. Tot mai mult, de-a lungul secolelor 14 şi 15, bărbaţi şi femei din Europa puneau în centrul vieţii lor spirituale mai mult alte fiinţe umane decât pe Dumnezeu. Cultul medieval al Mariei şi al sfinţilor a crescut o dată cu devoţiunea tot mai mare faţă de Iisus omul. Entuziasmul manifestat pentru moaşte şi locuri sfinte îi distrăgea şi el pe creştinii occidentali de la singurul lucru necesar. Oamenii păreau să-şi îndrepte atenţia asupra oricărui alt lucru, numai asupra lui Dumnezeu *nu*.

Faţa întunecată a spiritului occidental s-a manifestat chiar şi în perioada Renaşterii. Filosofii şi umaniştii Renaşterii au criticat vehement multe aspecte ale religiozităţii medievale. Aveau o aversiune puternică faţă de scolastici, simţind că speculaţiile lor încâlcite făceau ca Dumnezeu să sune stăin şi plictisitor. În schimb, ei doreau să se reîntoarcă la izvoarele credinţei, mai ales la Sf. Augustin. Medievalii îl preţuiseră pe Augustin ca teolog, dar umaniştii au redescoperit *Confesiunile*, văzând în el un om angajat într-o căutare personală. Creştinismul, susţineau ei, nu era un corpus de doctrine, ci o trăire. Lorenzo Valla (1407-57) sublinia inutilitatea amestecării dogmei sfinte cu „artificii de dialectică" şi „eschive metafizice":[11] aceste „inutilităţi" fuseseră condamnate chiar de Sf. Pavel. Francesco Petrarca (1304-74) sugerase că „teologia este de fapt poezie, o poezie care se referă la Dumnezeu", eficientă nu pentru că „dovedeşte" ceva, ci pentru că pătrunde în inimă. [12] Umaniştii redescoperiseră demnitatea omenirii, dar asta nu i-a făcut să-l respingă pe Dumnezeu: dimpotrivă, ca oameni adevăraţi ai epocii lor, ei au subliniat caracterul uman al lui Dumnezeu care se făcuse om. Dar vechile temeri rămâneau. Oamenii Renaşterii erau profund conştienţi de fragilitatea cunoaşterii noastre şi ei puteau înţelege sentimentul acut al păcatului de care vorbea Sf. Augustin. După cum spunea Petrarca:

> De câte ori m-am gândit la propria mea nefericire şi la moarte; cu ce torente de lacrimi am căutat să-mi spăl petele, încât abia pot vorbi despre asta fără să plâng, şi totuşi, până acum totul este în zadar. Dumnezeu este cu adevărat cel mai bun: iar eu sunt cel mai rău.[13]

Era deci o distanţă uriaşă între om şi Dumnezeu: Coluccio Salutati (1331-1406) şi Leonardo Bruni (1369-1444) l-au văzut amândoi pe Dumnezeu ca fiind cu totul transcendent şi inaccesibil pentru mintea omenească.

Cu toate acestea, filosoful şi clericul german Nicholas din Cusa (1401-64) era mai încrezător în capacitatea noastră de-al înţelege pe Dumnezeu. El era foarte interesat de noua ştiinţă, care, credea el, ne putea ajuta să înţelegem misterul Treimii. Matematicile, de pildă, care se ocupau doar cu abstracţii pure, puteau oferi o certitudine care era imposibilă la alte discipline. De pildă, ideea

matematică de „maxim" şi „minim", care erau aparent opuse dar de fapt puteau fi logic văzute ca identice. Această „coincidenţă a contrariilor" conţinea ideea de Dumnezeu: ideea de „maxim" include totul; ea implică noţiuni de unitate şi necesitate care arată direct spre Dumnezeu. Mai departe, linia *maximă* nu era un triunghi, un cerc sau o sferă, ci toate cele trei combinate: unitatea contrariilor era în acelaşi timp o Treime. Însă demonstraţia inteligentă a lui Nicholas are prea puţină semnificaţie religioasă. Ea pare să reducă ideea de Dumnezeu la o enigmă logică. Dar convingerea lui că „Dumnezeu cuprinde totul, chiar şi contradicţii" [14] se apropia de percepţia ortodoxă greacă, şi anume că orice teologie adevărată trebuie să fie paradoxală. Când scria mai mult ca dascăl spiritual decât ca filosof şi matematician, Nicholas era conştient că un creştin trebuie „să lase totul deoparte" atunci când caută să se apropie de Dumnezeu, şi „chiar să-şi depăşească propriul intelect", mergând dincolo de orice simţ şi raţiune. Faţa lui Dumnezeu va rămâne învăluită în „tăcere tainică şi mistică". [15]

Noile cunoştinţe renascentiste nu se puteau aplica la spaimele mai profunde care, ca şi Dumnezeu, rămâneau dincolo de puterea raţiunii. Nu mult după moartea lui Nicholas, a izbucnit o fobie extrem de nocivă în Germania sa natală, extinzându-se apoi în tot nordul Europei. În anul 1484, Papa Inocenţiu al VIII-lea şi-a publicat Bula *Summa Desiderantes*; aceasta a marcat începutul marii nebunii a vânătorii de vrăjitoare, care s-a dezlănţuit sporadic prin toată Europa, în secolele 16 şi 17, afectând deopotrivă comunităţi protestante şi catolice. Ieşea astfel la iveală faţa întunecată a spiritului occidental. În toată această perioadă de persecuţii revoltătoare, mii de bărbaţi şi femei erau torturaţi cu bestialitate, până când mărturiseau păcate stupefiante. Aceştia spuneau că avuseseră relaţii sexuale cu demoni, zburaseră sute de mile prin aer pentru a participa la orgii în care, în locul lui Dumnezeu, se închinau la Satan, în ceremonii obscene. Ştim acum că n-au existat vrăjitoare, dar că acea nebunie reprezenta o vastă fantezie colectivă, împărtăşită de inchizitorii învăţaţi şi de multe din victimele lor, care visaseră aceste lucruri şi erau uşor de convins că ele chiar se întâmplaseră. Fantezia se asocia cu antisemitismul şi cu o profundă spaimă sexuală. Satan se iscase ca umbra unui Dumnezeu imposibil de bun şi de puternic. Aceste lucruri nu se întâmplaseră în celelalte religii monoteiste. Coranul, de pildă, arată clar că Satan va fi iertat în Ziua de pe Urmă. Unii sufişti susţineau că el căzuse în dizgraţie pentru că îl iubise pe Dumnezeu mai mult decât oricare dintre ceilalţi îngeri. Dumnezeu îi poruncise să se închine dinaintea lui Adam în ziua creaţiei, dar Satan refuzase pentru că el credea că o astfel de ascultare trebuie oferită numai lui Dumnezeu. În Occident, însă, Satan a devenit expresia răului ce nu poate fi stăpânit. Era tot mai mult reprezentat ca un animal uriaş, cu un apetit sexual priapic şi organe genitale imense. Aşa cum sugerase Norman Cohn, în cartea sa *Demonii Lăuntrici ai Europei*, acest portret al lui Satan nu era doar o proiecţie a spaimelor şi neliniştilor ascunse. Moda vrăjitoriei reprezenta totodată o revoltă inconştientă dar obsedantă împotriva unei religii oprimante şi a unui Dumnezeu aparent inexorabil. În camerele de tortură, inchizitori şi „vrăjitoare" laolaltă creau o fantezie care reprezenta o inversare a

creştinismului. Slujba Neagră a devenit o ceremonie care înspăimânta dar producea în acelaşi timp o satisfacţie perversă, prin care era slăvit Diavolul în locul unui Dumnezeu care părea aspru şi prea înfricoşător ca să te apropii de el.[16]

Martin Luther (1483-1546) a crezut cu putere în vrăjitorie şi a considerat viaţa creştină ca o luptă împotriva Diavolului. Reforma poate fi văzută ca o încercare de a aborda această nelinişte, cu toate că majoritatea reformatorilor n-au promovat nici o concepţie nouă despre Dumnezeu. E o naivitate, fireşte, să numim „Reformă" imensul ciclu al schimbării religioase care s-a petrecut în Europa, în secolul 16. Termenul sugerează o mişcare mai deliberată şi mai unitară decât s-a petrecut în realitate. Diferiţii reformatori – catolici ca şi protestanţi – încercau cu toţii să realizeze o nouă conştiinţă religioasă, care era simţită puternic dar nu fusese conceptualizată sau concepută conştient. Nu ştim exact de ce s-a petrecut „Reforma": învăţaţii ne avertizează azi să abordăm cu precauţie relatările din vechile manuale. Schimbările nu s-au datorat în totalitate corupţiei Bisericii, aşa cum s-a presupus adesea, nici unui declin al sentimentului religios. Pare chiar să fi existat un entuziasm religios în Europa, care i-a făcut pe oameni să critice abuzuri pe care altă dată le acceptaseră. Toate ideile reformatorilor au izvorât din teologiile catolice medievale. Creşterea naţionalismului şi dezvoltarea oraşelor în Germania şi Elveţia au avut şi ele rolul lor, la fel ca şi noua religiozitate şi conştiinţă teologică a laicatului în secolul 16. Mai exista în Europa şi un individualism accentuat iar acesta a atras întotdeauna după sine o revizuire radicală a atitudinilor religioase curente. În loc să-şi exprime credinţa în mod colectiv, exterior, europenii începeau să exploreze consecinţele mai interioare ale religiei. Toţi aceşti factori au contribuit la schimbările dureroase şi, adesea, violente, care au propulsat Occidentul spre modernitate.

Înainte de a se converti, Luther ajunsese aproape să-şi piardă nădejdea de a fi plăcut dinaintea unui Dumnezeu pe care ajunsese să-l urască:

> Deşi am dus o viaţă de călugăr fără pată, am simţit că sunt un păcătos cu o conştiinţă încărcată dinaintea lui Dumnezeu. Tot astfel, am simţit că nu l-am mulţumit cu lucrările mele. Departe de a-l iubi pe acel Dumnezeu drept care îi pedepseşte pe păcătoşi, eu pur şi simplu îl uram. Am fost un călugăr bun, am respectat îndatoririle ordinului meu cu atâta stricteţe încât, dacă un călugăr ar putea ajunge vreodată în paradis prin disciplină monastică, eu aş fi acela. Toţi tovarăşii mei din mănăstire ar confirma spusele mele... Şi totuşi, conştiinţa nu-mi dădea pace, căci tot timpul mă îndoiam şi spuneam: „Asta n-ai făcut bine. Nu te-ai căit destul. Asta n-ai mărturisit la spovedanie." [17]

Mulţi creştini de azi – protestanţi şi catolici deopotrivă – vor recunoaşte acest sindrom, pe care Reforma n-a putut să-l elimine cu totul. Pe Dumnezeul lui Luther îl caracteriza mânia. Nici unul dintre sfinţi, profeţi sau psalmişti nu fusese capabil să îndure această mânie divină. Nu ajuta la nimic să încerci pur şi simplu „să faci tot ce-ţi stă în putinţă". Pentru că Dumnezeu era etern şi atotputernic, „furia sau mânia lui faţă de păcătoşii mulţumiţi de sine era şi ea incomensurabilă şi infinită".[18] Voinţa lui era dincolo de înţelegerea noastră.

Respectarea Legii lui Dumnezeu sau a regulilor unui ordin religios nu ne puteau salva. Într-adevăr, Legea ne putea aduce doar acuzaţie şi teroare, pentru că ne arăta măsura nimicniciei noastre. În loc să conţină un mesaj de speranţă, Legea dezvăluia „mânia lui Dumnezeu, păcatul, moartea şi damnarea dinaintea lui Dumnezeu." [19]

Înseninarea personală a lui Luther a venit atunci când şi-a formulat doctrina justificării, a absolvirii. Omul nu se putea salva pe sine. Dumnezeu ne dă tot ce este necesar pentru „absolvire", refacerea unei legături între păcătos şi Dumnezeu. Dumnezeu este activ iar oamenii doar pasivi. „Lucrările noastre bune" şi respectarea Legii nu sunt *cauza* absolvirii noastre ci numai rezultatul. Suntem capabili să respectăm preceptele religiei pur şi simplu pentru că Dumnezeu ne-a salvat. Este ceea ce înţelegea Sf. Pavel prin expresia „mântuire prin credinţă". Nu era nimic nou în teoria lui Luther: ea existase în Europa de la începutul secolului 14. Dar, deîndată ce a înţeles-o şi şi-a însuşit-o, Luther a simţit cum se eliberează de toate neliniştile. Revelaţia care a urmat „m-a făcut să mă simt ca şi cum m-aş fi născut din nou, şi ca şi cum aş fi intrat prin porţi deschise direct în paradis." [20]

Cu toate acestea, el şi-a păstrat tot pesimismul în legătură cu natura umană. Până în anul 1520, îşi crease deja ceea ce el numea Teologia Crucii. Luase expresia de la Sf. Pavel, care le spusese convertiţilor săi cortinteni că crucea lui Iisus dovedise că „fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie, este mai înţeleaptă decât înţelepciunea lor şi ceea ce se pare ca slăbiciune a lui Dumnezeu, mai puternică decât tăria oamenilor." [21] Dumnezeu îi absolvea pe „păcătoşi" care, după standarde pur omeneşti, puteau fi doar consideraţi ca meritând pedeapsa. Puterea lui Dumnezeu se revela în ceea ce era slăbiciune în ochii oamenilor. Pe când Luria le spunea cabaliştilor săi că Dumnezeu putea fi găsit doar într-o stare de bucurie şi pace, Luther susţinea că „Dumnezeu poate fi găsit numai prin suferinţă şi prin Cruce." [22] De pe această poziţie, el a intrat în polemică cu scolastica, făcând deosebirea dintre falsul teolog, cel care face paradă de deşteptăciune omenească şi „priveşte la lucrurile invizibile ale lui Dumnezeu ca şi cum acestea ar fi evident perceptibile", şi adevăratul teolog „care înţelege lucrurile vizibile şi manifeste ale lui Dumnezeu prin suferinţă şi prin Cruce".[23] Doctrinele Treimii şi Întrupării păreau suspecte în felul în care fuseseră formulate de Părinţii Bisericii; complexitatea lor sugera falsa „teologie a slavei". [24] Luther, însă, a rămas fidel ortodoxiei de la Nikeia, Efes şi Calcedonia. Într-adevăr, teoria absolvirii se baza pe natura divină a lui Hristos şi statutul său trinitarian. Aceste doctrine tradiţionale despre Dumnezeu erau prea adânc înrădăcinate în experienţa creştină pentru a fi puse sub semnul întrebării de Luther sau de Calvin, dar Luther respingea formulările complexe ale falşilor teologi. „Ce contează asta pentru mine?" întreba el când i se puneau în faţă complicatele doctrine cristologice: tot ce-i trebuia să ştie era că Hristos era mântuitorul lui.[25]

Luther se îndoia chiar şi de posibilitatea de a dovedi existenţa lui Dumnezeu. Singurul „Dumnezeu" care putea fi dedus prin argumente logice, ca acelea

folosite de Toma d'Aquino, era Dumnezeul filosofilor păgâni. Când Luther susţinea că suntem mântuiţi prin „credinţă", el nu se referea la adoptarea ideilor corecte despre Dumnezeu. „Credinţa nu cere informaţii, cunoştinţe şi certitudini", afirma el într-una din predici, „ci supunere de bună voie şi încrederea sublimă în bunătatea lui, pe care n-o simţim, n-o punem la încercare şi n-o cunoaştem." [26] El anticipase soluţiile date de Pascal şi Kierkegaard pentru problema credinţei. Credinţa nu însemna consimţirea la propunerile unui crez şi ea nu era „încredere" în opinia ortodoxă. Credinţa era un salt în necunoscut, spre o realitate care trebuia luată pe încredere. Era „un fel de cunoaştere şi necunoaştere care nu poate vedea nimic." [27] Dumnezeu, susţinea el, interzicea cu desăvârşire discutarea speculativă a naturii sale. A încerca să ajungi la el numai prin raţiune putea fi primejdios şi te putea duce la disperare, căci tot ce-ai descoperi ar fi puterea, înţelepciunea şi dreptatea lui Dumnezeu, care-i pot doar intimida pe păcătoşii condamnaţi. În loc să se angajeze într-o discuţie raţionalistă despre Dumnezeu, creştinul ar trebui să-şi însuşească adevărurile revelate ale scripturii. Luther ne arată cum ar trebui să facem acest lucru în crezul pe care l-a compus în *Micul Catehism*:

> Cred că Iisus Hristos, zămislit de Tatăl din veşnicie, şi omul, născut de Fecioara Maria, este Domnul Dumnezeul meu; cel care *m*-a mântuit pe *mine*, o fiinţă pierdută şi condamnată, şi *m*-a eliberat de toate păcatele, de moarte şi de puterea diavolului, nu cu argint şi aur ci cu sângele lui sfânt şi preţios şi cu suferinţa şi moartea sa fără vină, pentru ca eu să pot fi al lui, să trăiesc sub el şi în Împărăţia lui şi să-l slujesc în veşnică dreptate şi binecuvântare, aşa cum el s-a ridicat din morţi şi împărăţeşte în vecii vecilor. [28]

Luther fusese instruit în teologia scolastică dar se întorsese la forme mai simple de credinţă şi reacţionase împotriva teologiei aride a secolului 14, care nu-i putea alunga în nici un fel spaimele. Cu toate acestea, putea fi el însuşi complicat în exprimare, atunci când încerca, de pildă, să explice *cum* anume eram mântuiţi. Augustin, eroul lui Luther, ne învăţase că dreptatea conferită păcătosului nu era a lui ci a lui Dumnezeu. Luther făcea o schimbare subtilă în această afirmaţie. Augustin spusese că această dreptate divină a devenit parte din noi; Luther insista că ea rămânea în afara păcătosului, dar că Dumnezeu o vedea *ca şi cum* ar fi fost a noastră. În mod ironic, Reforma avea să ducă la o mai mare confuzie doctrinară şi la proliferarea de noi doctrine ca drapele ale diferitelor secte care erau tot atât de elitiste şi mărunte ca unele dintre cele pe care voiau să le înlocuiască.

Luther susţinea că renăscuse atunci când îşi formulase doctrina absolvirii, dar, de fapt, aceasta nu pare să-i fi alungat toate neliniştile. El a rămas un om tulburat, furios şi violent. Toate marile tradiţii religioase susţin că testul sever al oricărei spiritualităţi este măsura în care aceasta s-a integrat în viaţa de zi cu zi. Cum spunea Buddha, după iluminare ar trebui „să te întorci în piaţă" şi să practici compasiunea pentru toate vieţuitoarele. Un sentiment de pace, seninătate şi blândeţe iubitoare sunt însemnele oricărei cunoaşteri religioase adevărate.

Luther însă era un antisemit virulent, un misoghin, scuturat de scârbă şi oroare faţă de sexualitate şi credea că toţi ţăranii răzvrătiţi trebuiau ucişi. Viziunea lui despre un Dumnezeu mânios îl umpluse de o furie personală şi s-a spus că firea lui războinică a adus mari prejudicii Reformei. La începutul carierei sale de reformator, multe din ideile sale au fost îmbrăţişate de catolicii ortodocşi şi ar fi putut da Bisericii o nouă vitalitate, dar tactica agresivă a lui Luther a făcut ca ele să fie privite cu o suspiciune nemeritată. [29]

Pe termen lung, Luther a fost mai puţin important decât Jean Calvin (1509-64), a cărui Reformă Elveţiană, bazată mai mult decât reforma lui Luther pe idealurile Renaşterii, a avut o înrâurire profundă asupra noului etos occidental. Spre sfârşitul secolului 16, „Calvinismul" se instituise ca religie internaţională şi, mai bine sau mai rău, reuşise să transforme societatea şi să inspire oamenilor încrederea că puteau dobândi tot ce doreau. Ideile calviniste au inspirat revoluţia puritană din 1645, din Anglia, sub Oliver Cromwell, şi colonizarea Noii Anglii, în anii 1620. Ideile lui Luther au fost limitate, în principal, la Germania, după moartea sa, dar cele ale lui Calvin păreau mai progresiste. Discipolii i-au dezvoltat învăţătura şi au realizat al doilea val al Reformei. Aşa cum remarca istoricul Hugh Trevor Roper, aderenţii renunţă mai uşor la calvinism decât la catolicismul roman – de unde vorba „dacă ai fost odată catolic, rămâi catolic". Cu toate acestea, calvinismul lasă o impresie personală: odată respins, el poate fi exprimat într-un mod laic.[30] Lucru foarte valabil în Statele Unite. Mulţi americani care nu mai cred în Dumnezeu subscriu la etica puritană şi la noţiunea calvinistă de elitism, considerându-se „naţiune aleasă", cu steag şi idealuri având un scop aproape divin. Am văzut că marile religii au fost toate, într-un anumit sens, produse ale civilizaţiei şi, mai precis, ale oraşului. Ele s-au dezvoltat în vremea când clasele avute de negustori dobândeau o ascendenţă asupra vechii orânduiri păgâne şi doreau să-şi ia soarta în propriile mâini. Versiunea calvină a creştinismului era atrăgătoare mai ales pentru burghezia din noile oraşe care se dezvoltau în Europa şi ai căror locuitori doreau să scuture jugul unei ierarhii represive.

La fel ca Huldrych Zwingli (1484-1531), teologul elveţian dinaintea lui, Calvin nu era prea interesat de dogmă: el se concentra mai ales pe aspectele sociale, politice şi economice ale religiei. El dorea o întoarcere la credinţa mai simplă, după scripturi, dar adera la doctrina Treimii, în ciuda provenienţei nebiblice a terminologiei. Cum el însuşi scria în *Instituţiile Religiei Creştine*, Dumnezeu declarase că este Unul, dar „ne arată clar că există în trei persoane".[31] În anul 1553, Calvin a obţinut executarea teologului spaniol Michael Servetus, care negase Treimea. Servetus se refugiase din Spania catolică în Geneva lui Calvin, susţinând că se întoarce la credinţa apostolilor şi a primilor Părinţi ai Bisericii, care nu auziseră niciodată de această doctrină extraordinară. Într-un fel pe bună dreptate, Servetus susţinea că nimic din Noul Testament nu contrazicea monoteismul strict al scripturilor iudaice. Doctrina Treimii era o creaţie a omului, care „înstrăinase minţile oamenilor de cunoaşterea adevăratului Crist şi ne dăduse un Dumnezeu tripartit". [32] Credinţele sale erau împărtăşite de doi

reformatori italieni – Giorgio Blandrata (cca. 1515-1588) şi Faustus Socinus (1539-1604) – care fugiseră amândoi la Geneva, dar descoperiseră că teologia lor era prea radicală pentru Reforma elveţiană; ei nu aderau nici măcar la opinia occidentală tradiţională despre ispăşire. Nu credeau că oamenii erau răscumpăraţi prin moartea lui Hristos, ci pur şi simplu prin „credinţa" sau încrederea lor în Dumnezeu. În cartea sa *Hristos Mântuitorul*, Socinus repudia aşa-numita ortodoxie de la Nikeia: termenul de „Fiul lui Dumnezeu" nu era o afirmaţie despre natura divină a lui Iisus, ci pur şi simplu însemna că Iisus era iubit de Dumnezeu în chip deosebit. Nu murise ca să plătească pentru păcatele noastre, fiind doar un învăţător care „ne-a arătat şi ne-a învăţat calea mântuirii". Cât despre doctrina Treimii, aceasta era pur şi simplu o „monstruozitate", o ficţiune imaginară, „respingătoare pentru raţiune" şi de fapt îi încuraja pe credincioşi să creadă în trei dumnezei distincţi. [33] După executarea lui Servetus, Blandrata şi Socinus au fugit amândoi în Polonia şi în Transilvania, luându-şi cu ei religia „unitariană".

Zwingli şi Calvin se bazau pe idei mai convenţionale despre Dumnezeu şi, la fel ca Luther, puneau accentul pe suveranitatea sa absolută. Aceasta nu era doar o convingere intelectuală, ci rezultatul unei experienţe profund personale. În august 1519, la puţin timp după ce şi-a început activitatea de ministrant la Zurich, Zwingli a contractat ciuma care ulterior avea să ucidă un sfert din populaţia oraşului. Se simţea cu totul neajutorat, realizând că nu putea face absolut nimic ca să se salveze. Nu i-a trecut prin minte să apeleze la ajutorul sfinţilor sau la mijlocirea Bisericii. S-a lăsat în schimb la mila lui Dumnezeu. A compus această scurtă rugăciune:

> Fă precum cum ţi-e voia
> Căci eu nu duc lipsă de nimic.
> Sunt vasul tău,
> Pe care să-l repari sau să-l distrugi. [34]

Supunerea sa era asemănătoare idealului *islamului:* ca şi evreii şi musulmanii într-o fază comparabilă a dezvoltării lor, creştinii occidentali nu mai erau dispuşi să accepte mediatori. Se năştea în ei un sentiment de responsabilitate personală inalienabilă faţă de Dumnezeu. Calvin îşi baza şi el religia reformată pe domnia absolută a lui Dumnezeu. Nu ne-a lăsat o relatare completă a experienţei convertirii sale. În *Comentariu la Psalmi*, el ne spune numai că aceasta a fost în întregime lucrarea lui Dumnezeu. Fusese cu totul absorbit de Biserica instituţională şi de „superstiţiile papalităţii". Îi lipsise şi puterea şi voinţa de a se elibera şi fusese nevoie de un act al lui Dumnezeu pentru a-l clinti: „În cele din urmă, Dumnezeu mi-a schimbat calea în altă direcţie, prin frâul ascuns al providenţei sale... Printr-o convertire bruscă la docilitate, el a supus o minte prea neclintită pentru anii ei". [35] Singur Dumnezeu deţinea controlul iar Calvin era absolut neputincios, cu toate acestea se simţea ales pentru o misiune specială tocmai prin sentimentul acut al propriului eşec şi al propriei neputinţe.

Convertirea radicală caracterizase creştinătatea occidentală încă de pe vremea lui Augustin. Protestantismul avea să continue tradiţia de a rupe abrupt şi violent cu trecutul în ceea ce filosoful american William James numea o religie „născută de două ori" pentru „suflete bolnave".[36] Creştinii „se năşteau din nou", într-o nouă credinţă în Dumnezeu şi respingând mulţimea de mijlocitori care stătuse între ei şi divinitate în Biserica medievală. Calvin spunea că oamenii se închinaseră la sfinţi mânaţi de nelinişte; ei doriseră să îmbuneze un Dumnezeu mânios, atrăgând bunăvoinţa celor care erau cei mai apropiaţi de El. Cu toate acestea, respingând cultul sfinţilor, protestanţii vădeau adesea o nelinişte asemănătoare. La auzul veştii că sfinţii erau neputincioşi, o bună parte din teama şi ostilitatea pe care le simţiseră faţă de acest Dumnezeu sever păru să explodeze într-o reacţie puternică. Umanistul englez Thomas Morus desluşea o ură personală în multe din diatribele împotriva „idolatriei" reprezentate de veneraţia sfinţilor.[37] Ea venea din violenţa cu care sfărâmau imaginile. Mulţi protestanţi şi puritani au luat foarte în serios condamnarea chipului cioplit din Vechiul Testament atunci când au sfărâmat statuile sfinţilor şi ale Fecioarei Maria şi au aruncat cu var peste frescele din biserici şi catedrale. Zelul lor furibund arăta că se temeau tot atât de tare să nu-l supere pe acest Dumnezeu iritabil şi gelos, ca atunci când se rugau la sfinţi să intervină pentru ei. În acelaşi timp, era vădit că acest zel de a-l venera numai pe Dumnezeu nu izvora din vreo convingere calmă ci din tăgada înfricoşată care-i făcuse pe israeliţi să-şi dărâme aşerele şi să reverse torente de insulte asupra zeilor vecinilor lor.

De regulă, ne amintim de Calvin în legătură cu credinţa lui în predestinare, dar, de fapt, aceasta nu ocupa un loc central în gândirea lui: ea a devenit crucială în „calvinism" abia după moartea lui. Problema punerii de acord a omnipotenţei şi omniscienţei lui Dumnezeu cu liberul arbitru omenesc izvorăşte dintr-o concepţie antropomorfă despre Dumnezeu. Am văzut că musulmanii se loviseră de această dificultate în secolul 9 şi nu găsiseră nici o rezolvare; în schimb, ei puseseră accentul pe misterul lui Dumnezeu. Problema nu-i deranjase niciodată pe grecii creştini ortodocşi, pentru că ei iubeau paradoxul şi găseau în el un izvor de lumină şi inspiraţie, dar ea fusese un măr al discordiei în Occident, unde domina o viziune mai personalistă despre Dumnezeu. Oamenii încercau să vorbească despre „voia lui Dumnezeu" ca şi când Dumnezeu ar fi fost o fiinţă omenească, supusă aceloraşi constrângeri ca şi noi şi guvernând literalmente lumea, ca un conducător pământean. Cu toate acestea, Biserica Catolică condamnase ideea că Dumnezeu i-ar fi predestinat pe cei meniţi iadului pe vecie. Augustin, de pildă, aplicase termenul „predestinare" la decizia lui Dumnezeu de a-i salva pe cei aleşi dar negase că anumite suflete pierdute erau condamnate la pierdţie, deşi acesta era corolarul logic al gândirii sale. În *Institute*, Calvin a acordat foarte puţin spaţiu chestiunii predestinării. Când privim în jurul nostru, admitea el, pare că Dumnezeu îi favorizează cu adevărat pe unii mai mult decât pe alţii. De ce unii vibrau la liturghie, în vreme ce alţii rămâneau nepăsători? Acţiona oare Dumnezeu într-un fel care era arbitrar sau nedrept?

Calvin respinge această supoziţie: alegerea aparentă a unora şi respingerea altora era un semn al misterului lui Dumnezeu. [38] Nu exista nici o soluţie raţională la această problemă, care părea să presupună că iubirea lui Dumnezeu şi dreptatea sa erau ireconciliabile. Ceea ce nu l-a tulburat prea mult pe Calvin, deoarece el nu era interesat de dogmă.

După moartea sa însă, atunci când „calviniştii" voiau să facă distincţia între ei înşişi şi luterani, pe de o parte, şi romano-catolici pe de altă parte, Theodorus Beza (1519-1605), care fusese mâna dreaptă a lui Calvin la Geneva şi preluase conducerea după moartea acestuia, a făcut din predestinare însemnul calvinismului. El a rezolvat paradoxul cu o logică înverşunată. Întrucât Dumnezeu era atotputernic, rezulta că omul nu putea să facă nimic pentru propria sa salvare. Dumnezeu era neschimbător iar hotărârile sale erau drepte şi eterne: astfel, el hotărâse dintru veşnicie să îi salveze pe unii, dar îi predestinase pe alţii la damnare eternă. Unii calvinişti se retrăgeau îngroziţi din faţa aceastei doctrine insultătoare. În Ţările de Jos, Jakob Arminius susţinea că acesta era un exemplu de proastă teologie, căci ea vorbea despre Dumnezeu ca şi cum acesta ar fi fost o simplă fiinţă omenească. Dar calviniştii credeau că Dumnezeu putea fi discutat la fel de obiectiv ca orice alt fenomen. Ca şi alţi protestanţi şi catolici, ei dădeau naştere unui nou aristotelism, care sublinia importanţa logicii şi metafizicii. Acesta era diferit de aristotelismul Sf. Toma d'Aquino, căci noii teologi nu erau interesaţi atât de conţinutul gândirii lui Aristotel, cât de metoda sa raţională. Ei doreau să înfăţişeze creştinismul ca un sistem coerent şi raţional care putea fi derivat din deducţii silogistice bazate pe axiome cunoscute. Poziţie profund ironică, fireşte, căci reformiştii respinseseră cu toţii acest fel de discuţie raţionalistă despre Dumnezeu. Teologia calvină târzie a predestinării arăta ce se putea întâmpla atunci când paradoxul şi misterul lui Dumnezeu nu mai erau văzute ca poezie, ci erau interpretate cu o logică coerentă, ce e drept, dar înspăimântătoare. Când Biblia începe să fie interpretată ad-litteram iar nu simbolic, ideea de Dumnezeu de acolo devine imposibilă. A ne imagina o zeitate care este literalmente răspunzătoare de tot ce se întâmplă pe pământ atrage contradicţii imposibile. „Dumnezeul" din Biblie încetează a mai fi un simbol al unei realităţi transcendente şi devine un tiran crud şi despotic. Doctrina predestinării ne arată limitele unui astfel de Dumnezeu personalizat.

Puritanii îşi întemeiau trăirea religioasă pe doctrina lui Calvin şi găseau că Dumnezeu era o luptă: el nu părea să-i umple nici de fericire nici de compasiune. Jurnalele şi autobiografiile lor arată că erau obsedaţi de predestinare şi de spaima că nu vor fi mântuiţi. Convertirea devenea o preocupare centrală, o dramă violentă, chinuitoare, în care „păcătosul" şi îndrumătorul său spiritual „se luptau" pentru sufletul său. Adesea, penitentul trebuia să suporte o umilire severă sau să trăiască disperarea reală de a nu mai dobândi graţia lui Dumnezeu mai înainte de a-şi aprecia dependenţa totală de Dumnezeu. Convertirea reprezenta deseori o descărcare psihologică, un salt nesănătos de la disperarea totală la euforie. Accentul puternic pus pe iad şi damnare, combinat cu o autoanaliză excesivă, îi ducea pe mulţi la depresie clinică: predominantă părea să fie sinuciderea.

Puritanii o atribuiau lui Satan, care părea o prezenţă la fel de puternică în viaţa lor ca şi Dumnezeu. [39] Puritanismul a avut şi dimensiunea sa pozitivă: îi făcea pe oameni să fie mândri de munca lor, care până atunci fusese percepută ca sclavie, dar care era văzută acum ca o „chemare". Spiritualitatea sa apocaliptică a inspirat colonizarea Lumii Noi. Dar, prin partea sa cea mai întunecată, Dumnezeul puritanilor insufla nelinişte şi o intoleranţă brutală faţă de cei care nu se aflau printre aleşi.

Catolici şi protestanţi se priveau acum ca inamici, dar, de fapt, concepţia lor despre Dumnezeu, percepţia lor religioasă erau foarte asemănătoare. După Conciliul de la Trent (1545-63), teologii catolici s-au îndreptat şi ei spre teologia neo-aristotelică, ceea ce a redus studiul lui Dumnezeu la o ştiinţă naturală. Reformatori ca Ignaţiu de Loyola (1491-1556), fondatorul Ordinului Compania lui Iisus, împărtăşeau opinia protestanţilor despre importanţa covârşitoare a trăirii directe a lui Dumnezeu şi despre nevoia omului de a-şi însuşi revelaţia şi de face din ea ceva absolut personal. *Exerciţiile spirituale* pe care le-a creat pentru primii săi iezuiţi erau menite să inducă o convertire care putea fi o experienţă devastatoare, dureroasă, dar şi una extrem de înălţătoare. Cu accentul pus pe introspecţie şi decizie personală, această retragere de treizeci de zile, întreprinsă pe baza unu-la-unu cu un îndrumător, nu se deosebea prea mult de spiritualitatea puritană. *Exerciţiile* reprezintă un curs fulger de misticism, sistematic şi extrem de eficient. Misticii au produs adesea discipline asemănătoare cu cele folosite azi de psihanalişti şi, de aceea, este interesant de menţionat că *Exerciţiile* sunt folosite şi azi de catolici şi anglicani ca un fel de terapie alternativă.

Ignaţiu era totuşi conştient de primejdiile falsului misticism. Ca şi Luria, el sublinia importanţa seninătăţii şi a bucuriei, avertizându-şi discipolii, în *Reguli pentru discernerea stărilor de spirit*, în legătură cu extremele emoţiilor, care îi împingeau pe unii puritani spre exagerări. El împărţea diversele emoţii pe care le-ar putea trăi în timpul recluziunii cel ce practică exerciţiile în emoţii care pot veni de la Dumnezeu şi altele care vin de la diavol. Dumnezeu trebuia perceput ca pace, speranţă, bucurie şi o „înălţare a minţii", în timp ce neliniştea, tristeţea, uscăciunea şi nebunia veneau de la „spiritul rău". Ignaţiu însuşi îl simţea intens pe Dumnezeu: sentimentul acesta îl făcea să plângă de bucurie şi spusese odată că fără acest sentiment n-ar putea trăi. Dar se arăta neîncrezător în emoţiile violente şi punea accentul pe disciplină în călătoria spre un nou sine. Ca şi Calvin, el vedea creştinismul ca pe o întâlnire cu Hristos, pe care o proiectează în *Exerciţii*: punctul culminant era „Contemplaţia pentru dobândirea iubirii", care vede „toate lucrurile ca fiind creaturi ale bunătăţii lui Dumnezeu şi reflectări ale ei". [40] Pentru Ignaţiu, lumea era plină de Dumnezeu. În timpul procesului de canonizare, discipolii săi îşi aminteau:

> Vedeam adesea cum chiar cele mai mărunte lucruri puteau face ca spiritul său să se înalţe spre Dumnezeu, care, chiar şi în cele mai mărunte lucruri, este Cel Mai Mare. La vederea unei mici plante, a unei frunze, a unei flori sau a unui

fruct, a unui vierme neînsemnat sau a unui micuţ animal, Ignaţiu putea să se înalţe liber deasupra cerurilor şi să pătrundă până în miezul unor lucruri care se află dincolo de simţuri.[41]

La fel ca puritanii, iezuiţii îl percepeau pe Dumnezeu ca forţă dinamică. Ea îi putea umple de încredere şi energie. În vreme ce puritanii înfruntau Atlanticul pentru a se stabili în Noua Anglie, misionari iezuiţi călătoreau prin toată lumea: Francis Xavier (1506-1552) evangheliza India şi Japonia, Matteo Ricci (1552-1610) ducea Evanghelia în China iar Robert de Nobili (1577-1656) în India. Şi tot ca puritanii, iezuiţii erau adesea savanţi entuziaşti. S-a sugerat că prima societate ştiinţifică nu a fost Royal Society din Londra sau Accademia del Cimento ci Compania lui Iisus.

Cu toate acestea, catolicii păreau la fel de neliniştiţi ca şi puritanii. Ignaţiu, de pildă, se socotea un om atât de păcătos încât se ruga ca după moartea sa trupul să-i fie lăsat pe o movilă de bălegar, pradă păsărilor şi câinilor. Doctorii l-au avertizat că dacă va continua să plângă atât de amarnic în timpul slujbei avea să-şi piardă vederea. Teresa de Avila, care a reformat viaţa monahală a femeilor din ordinul carmelitelor desculţe, avea o viziune înspăimântătoare despre locul care îi fusese rezervat în Iad. Marii sfinţi ai acelei perioade par să fi socotit că Dumnezeu şi lumea erau doi poli opuşi, ireconciliabili: pentru a fi mântuit, omul trebuia să renunţe la lume şi la toate afecţiunile fireşti. Vincent de Paul, care şi-a închinat viaţa actelor caritabile şi faptelor bune, se ruga la Dumnezeu să-i ia dragostea pentru părinţi; Jane Francis de Chantal, care a întemeiat Ordinul inspectoarelor, a păşit peste trupul fiului său, care se aruncase la pământ, peste prag, pentru a o împiedica să plece la mănăstire. Pe când Renaşterea încercase să împace cerul cu pământul, Reforma catolică se străduia să le despartă. Poate că Dumnezeu i-a făcut eficienţi şi puternici pe creştinii reformaţi din Occident, dar fericiţi nu i-a făcut. Perioada Reformei a fost una de mari spaime de ambele părţi: a existat o repudiere violentă a trecutului, au fost condamnări dure şi anateme, o frică de erezie şi deviere doctrinară, o hipertrofiere a conştiinţei păcatului şi o obsesie a Iadului. În anul 1640 s-a publicat cartea controversată a catolicului olandez Cornelis Jansen care, ca şi noul calvinism, înfăţişa un Dumnezeu înfricoşător, care-i predestinase pe toţi oamenii, cu excepţia celor aleşi, la damnare veşnică. Calviniştii, fireşte, aprobau cartea, socotind că „predică doctrina puterii irezistibile a graţiei lui Dumnezeu, care este corectă şi în acord cu doctrina Reformei.“ [42]

Cum ne putem explica această frică şi nelinişte atât de răspândită în Europa? A fost o perioadă de agitaţie extremă: începea să se ridice un nou gen de societate, bazată pe ştiinţă şi tehnologie, care în curând avea să cucerească lumea. Dar Dumnezeu părea incapabil să risipească toate aceste temeri şi să dea oamenilor mângâierea pe care evreii sefarzi, de pildă, o găsiseră în miturile lui Isaac Luria. Creştinii din Occident păreau să fi văzut dintotdeauna în Dumnezeu un fel de opresiune iar reformatorii, care încercaseră să alunge aceste nelinişti religioase, par să fi înrăutăţit în cele din urmă lucrurile şi mai mult. Dumnezeul

Occidentului, despre care se credea că a predestinat milioane de făpturi omeneşti la damnare veşnică, devenise încă şi mai înfricoşător decât zeitatea aspră imaginată de Tertullian sau de Augustin, în momentele sale mai întunecate. Putea fi faptul că o concepţie deliberat fantezistă despre Dumnezeu, bazată pe mitologie şi misticism, este un mijloc mai eficient de a-i încuraja pe oameni să supravieţuiască tragediei şi nenorocirii, decât un Dumnezeu ale cărui mituri sunt interpretate ad-litteram?

Într-adevăr, spre sfârşitul secolului 16, mulţi europeni simţeau că religia fusese grav discreditată. Erau dezgustaţi de măcelurile reciproce dintre protestanţi şi catolici. Sute de oameni fuseseră martirizaţi pentru că aveau opinii care nu puteau fi demonstrate într-un fel sau în celălalt. Proliferaseră alarmant sectele care predicau o ameţitoare varietate de doctrine socotite esenţiale pentru mântuire. Existau prea multe opţiuni teologice: mulţi se simţeau paralizaţi şi tulburaţi de varietatea de interpretări religioase care li se ofereau. Unii credeau poate că devenise mai greu ca niciodată să dobândeşti credinţa. A fost, de aceea, semnificativ că în acel moment al istoriei Dumnezeului occidental oamenii au început să caute „atei" care păreau să fie la fel de numeroşi ca „vrăjitorii", vechii duşmani ai lui Dumnezeu şi aliaţi ai diavolului. Se spunea că aceşti „atei" negaseră existenţa lui Dumnezeu, converteau pe alţii la secta lor şi subminau structura societăţii. De fapt, un ateism adevărat, în sensul pe care îl dăm noi azi cuvântului, era imposibil. Cum arată Lucien Febvre în cartea sa clasică *Problema necredinţei în secolul 16*, dificultăţile conceptuale cu care se confrunta negarea completă a existenţei lui Dumnezeu la vremea aceea erau prea mari ca să poată fi depăşite. De la naştere şi botez până la moarte şi înmormântarea în cimitir, religia domina viaţa fiecărui bărbat şi a fiecărei femei. Orice activitate a zilei, care era marcată de dangăte de clopot care-i chemau pe credincioşi la rugăciune, era saturată de credinţe şi instituţii religioase: ele dominau viaţa profesională şi publică, chiar şi breslele şi universităţile fiind organizaţii religioase. După cum subliniază Febvre, Dumnezeu şi religia erau atât de omniprezente, că nimeni, în acea epocă, nu se gândea să spună: „Astfel că viaţa noastră, întreaga noastră viaţă este dominată de creştinism! Ce mică e aria deja secularizată din viaţa noastră, în comparaţie cu tot ce este încă guvernat, reglementat şi modelat de religie![43] Chiar dacă un om de excepţie putea să fi ajuns la necesitatea obiectivă de a pune sub semnul întrebării natura religiei şi existenţa lui Dumnezeu, acesta n-ar fi găsit nici un sprijin în filosofia sau ştiinţa vremii sale. Până când nu s-a format un corpus de raţiuni coerente, fiecare bazată pe alt mănunchi de verificări ştiinţifice, nimeni n-a putut nega existenţa unui Dumnezeu a cărui religie modela şi domina viaţa morală, emoţională, estetică şi politică a Europei. Fără acest sprijin, o astfel de negare putea fi doar un capriciu personal sau un imbold trecător, ce nu merita o consideraţie serioasă. Aşa cum arată Febvre, limbilor populare, cum era franceza, de pildă, le lipsea fie vocabularul fie sintaxa potrivite pentru scepticism. Cuvinte cum ar fi „absolut", „relativ", „cauzalitate", „concept" şi „intuiţie" nu erau încă folosite.[44] Să ne mai amintim că nici o societate din lume nu eliminase încă religia, care

era socotită un dat, inerent vieţii. Abia la sfârşitul secolului 18, câţiva europeni vor socoti că negarea existenţei lui Dumnezeu era posibilă.

Atunci, la ce se refereau oamenii când se acuzau unul pe altul de „ateism"? Savantul francez Marin Mersenne (1588-1648), care era şi membru al unui ordin franciscan foarte strict, declara că numai în Paris existau în jur de 50.000 de atei, dar majoritatea „ateilor" pe care îi numea el credeau în Dumnezeu. Astfel, Pierre Carrin, prietenul lui Michel Montaigne, apărase catolicismul în tratatul intitulat *Les Trois Vérités* (Cele trei adevăruri) (1589), dar în lucrarea sa principală, *De La Sagesse* (Despre înţelepciune), subliniase fragilitatea raţiunii, susţinând că omul putea ajunge la Dumnezeu numai prin credinţă. Mersenne dezaproba această abordare, socotind-o egală cu „ateismul". Alt „necredincios" pe care l-a denunţat a fost raţionalistul italian Giordano Bruno (1548-1600), cu toate că Bruno credea într-un fel de Dumnezeu stoic, care era sufletul, începutul şi sfârşitul universului. Mersenne îi numea pe amândoi „atei" pentru că nu era de acord cu viziunea lor despre Dumnezeu, iar nu pentru că aceştia ar fi negat existenţa unei Fiinţe Supreme. Cam în acelaşi fel, păgânii din Imperiul roman îi numiseră atei pe evrei şi pe creştini, pentru că vederile acestora despre divinitate se deosebeau de ale lor. În cursul secolelor 16 şi 17, cuvântul „ateu" era încă rezervat exclusiv pentru polemici. Puteai să-l numeşti „ateu" pe oricare dintre duşmanii tăi, cam în acelaşi fel în care oamenii erau etichetaţi „anarhişti" sau „comunişti" la sfârşitul secolului 19 şi începutul secolului 20.

După Reformă, creştinismul dădea oamenilor nelinişti noi. Ca şi „vrăjitoarea" (sau chiar ca „anarhistul" ori „comunistul"), „ateul" era proiecţia unei nelinişti ascunse. Ea reflecta o îngrijorare tainică în legătură cu soarta şi putea fi folosită ca o tactică de şoc pentru a-i înspăimânta pe cei credincioşi şi a-i încuraja în virtute. În *Legile guvernării ecleziastice*, teologul anglican Richard Hooker (1554-1600) susţinea că existau două feluri de atei: un grup restrâns de oameni care nu credeau în Dumnezeu şi un număr mult mai mare care trăiau ca şi cum Dumnezeu n-ar fi existat. Oamenii tindeau să piardă din vedere această distincţie şi se concentrau pe cel de-al doilea tip, practic, de ateism. Astfel, în *Teatrul Judecăţilor lui Dumnezeu* (1597), „ateul" imaginar al lui Thomas Beard nega providenţa lui Dumnezeu, nemurirea sufletului şi viaţa de apoi dar, aparent, nu şi existenţa lui Dumnezeu. În tratatul său *Anatomia ateismului închis şi deschis* (1634), John Wingfield susţinea: „ipocritul este un Ateu; ticălosul neînfrânat este un Ateu deschis; răufăcătorul sigur pe el, îndrăzneţ şi mândru este un Ateu: cel care nu se lasă învăţat sau reformat este un Ateu." [45] Pentru poetul galez William Vaughan (1577-1641), care a contribuit la colonizarea ţinutului Newfoundland, cei care percepeau chirii sau împrejmuiau terenuri comunale erau evident atei. Dramaturgul englez Thomas Nashe (1567-1601) proclama că ambiţioşii, lacomii, gurmanzii, vanitoşii şi prostituatele erau cu toţi atei.

Termenul „ateu" era o insultă. Nimeni n-ar fi visat să se numească *pe sine* ateu. Încă nu era un însemn pe care să-l arborezi cu fală. Cu toate acestea, în

secolele 17 şi 18, occidentalii aveau să cultive o atitudine care făcea nu numai posibilă dar chiar dezirabilă negarea existenţei lui Dumnezeu. Ei vor găsi în ştiinţă un sprijin pentru vederile lor. Însă Dumnezeul reformatorilor putea fi văzut ca favorizând noua ştiinţă. Pentru că au crezut în suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, Luther şi Calvin au respins concepţia lui Aristotel despre natură ca având puterile ei intrinseci. Ei credeau că natura era la fel de pasivă ca şi creştinul, care putea doar să accepte darul mântuirii de la Dumnezeu şi nu putea face nimic pentru sine. Calvin lăudase în mod explicit studiul ştiinţific al lumii naturale în care se făcuse cunoscut Dumnezeu cel invizibil. Nu putea exista un conflict între ştiinţă şi Scriptură: Dumnezeu se adaptase la limitările noastre omeneşti în Biblie, aşa cum un vorbitor iscusit îşi adaptează gândul şi vorba la capacitatea de înţelegere a unei audienţe. Relatarea Facerii, socotea Calvin, era un exemplu de *balbutive* (gângăveală de copil), care adapta procese complexe şi misterioase la mentalitatea oamenilor simpli, astfel încât fiecare să poată crede în Dumnezeu. [46] Ea nu trebuia luată ad-litteram.

Însă Biserica Romano-Catolică nu fusese întotdeauna atât de deschisă. În anul 1530, astronomul polonez Nicolaus Copernicus îşi încheiase tratatul *De revolutionibus*, care susţinea că soarele se afla în centrul universului. Tratatul a fost publicat cu puţin înainte de moartea lui, survenită în 1543, şi a fost trecut de Biserică în Indexul Cărţilor Proscrise. În anul 1613, matematicianul din Pisa Galileo Galilei susţinea că telescopul pe care îl inventase dovedea că sistemul lui Copernic era corect. Procesul său a devenit o *cause célèbre*: chemat în faţa Inchiziţiei, Galileo a fost somat să-şi retracteze crezul ştiinţific şi a fost condamnat la închisoare pe termen nelimitat. Nu toţi catolicii au fost de acord cu această decizie, dar Biserica Romano-Catolică se opunea din instinct schimbării, la fel ca toate celelalte instituţii din această perioadă în care precumpănitor era spiritul conservator. Biserica se deosebea prin faptul că avea puterea să-şi impună opoziţia şi constituia un mecanism care funcţiona perfect şi care devenise îngrozitor de eficient când era vorba să obţină obedienţa intelectuală. Inevitabil, condamnarea lui Galileo a inhibat studiul ştiinţific în ţările catolice, cu toate că numeroşi savanţi de vază din perioada de început, precum Marin Mersenne, René Descartes şi Blaise Pascal, rămăseseră fideli credinţei lor catolice. Cazul lui Galileo este complex şi nu intenţionez să intru în toate amănuntele sale politice. Un lucru este totuşi important de menţionat pentru istoria noastră: Biserica Romano-Catolică n-a condamnat teoria heliocentristă pentru că reprezenta o primejdie pentru credinţa în Dumnezeu Creatorul, ci pentru că ea contrazicea cuvântul lui Dumnezeu din scripturi.

Acest lucru i-a tulburat şi pe mulţi protestanţi la vremea procesului lui Galileo. Nici Luther nici Calvin nu-l condamnaseră pe Copernic, dar Philipp Melancthon (1497-1560), asociatul lui Luther, a respins ideea mişcării pământului în jurul soarelui pentru că ea intra în contradicţie cu anumite pasaje din Biblie. Şi asta nu era doar preocuparea protestanţilor. După Conciliul de la Trent, renăscuse entuziasmul catolicilor faţă de propria lor Scriptură: Vulgata, traducerea latină a Bibliei, datorată Sf. Ieronim. După cum spunea inchizitorul

spaniol Leon de Castro, în 1576: „Nimic nu poate fi schimbat dacă este în dezacord cu Vulgata, ediția latină, nici măcar o singură virgulă, nici măcar o mică concluzie sau o singură propoziție, un cuvânt dintr-o expresie, nici măcar o silabă, nici o iotă." [47] În trecut, cum am văzut, anumiți raționaliști și mistici se străduiseră din răsputeri să părăsească lectura literală a Bibliei și a Coranului, în favoarea unei interpretări deliberat simbolice. Acum, protestanții și catolicii deopotrivă începuseră să-și pună credința într-o înțelegere cu totul literală a scripturii. Poate că descoperirile științifice ale lui Galileo și Copernic nu-i tulburaseră pe ismaeliți, sufiști, cabaliști sau isihaști, dar ele ridicau probleme pentru acei catolici și protestanți care adoptaseră noul literalism. Cum se putea împăca teoria pământului rotindu-se în jurul soarelui cu versetele biblice: „/Domnul/ a întărit lumea, care nu se va clinti"; „soarele răsare, soarele apune și zorește către locul lui ca să răsară iarăși"; „făcut-ai luna spre vremi, soarele și-a cunoscut apusul său"? [48] Oamenii bisericii au fost foarte tulburați de unele dintre sugestiile lui Galileo. Dacă, așa cum spunea acesta, putea fi viață pe lună, atunci cum puteau fi aceşti oameni urmașii lui Adam și cum ieșiseră ei din Arca lui Noe? Cum se putea împăca teoria mișcării pământului cu înălțarea lui Iisus la cer? Scriptura spunea că cerul și pământul fuseseră create pentru om. Cum putea fi așa, dacă, potrivit lui Galileo, pământul era doar o planetă printre altele, rotitoare în jurul soarelui? Paradisul și Iadul erau socotite locuri reale, cărora nu li se putea găsi un loc în sistemul lui Copernic. Iadul, de pildă, se credea în general că se află în centrul pământului, acolo unde îl plasase Dante. Cardinalul Robert Bellarmine, învățatul iezuit care a fost consultat în privința lui Galileo de noua înființata Congregație pentru Propagarea Credinței, s-a plasat de partea tradiției: „Iadul este un loc subpământean, distinct de morminte". Și conchidea că trebuie să se afle în centrul pământului, sprijinindu-și argumentul final pe „rațiunea naturală":

> Ultima este rațiunea naturală. Nu există nici o îndoială că este cu adevărat rațional ca locul diavolilor și oamenilor ticăloși și damnați să fie cât mai departe posibil de locul unde se vor afla pe veci îngerii și oamenii binecuvântați. Locul celor binecuvântați (după cum sunt de acord și adversarii noștri) este cerul și nu există nici un loc mai îndepărtat de cer decât centrul pământului. [49]

Argumentele lui Bellarmine sună comic astăzi. Nici creștinii cei mai înclinați să ia Biblia ad-litteram nu-și mai imaginează că iadul s-ar afla în centrul pământului. Dar pe mulți îi cutremură alte teorii științifice care „nu găsesc nici un loc pentru Dumnezeu" în vreo cosmologie sofisticată.

Într-o vreme când Mulla Sadra le predica musulmanilor că cerul și iadul se aflau în lumea imaginară din lăuntrul fiecărui individ, ecleziaști sofisticați de talia lui Bellarmine susțineau cu ardoare că acestea aveau literalmente o poziție geografică. Pe când cabaliștii reinterpretau relatarea biblică a facerii într-un mod deliberat simbolic, atrăgând atenția adepților lor să nu ia această mitologie ad-litteram, catolicii și protestanții susțineau că faptele din Biblie erau reale, în

toate detaliile lor. Ceea ce avea să facă mitologia religioasă tradiţională vulnerabilă în faţa noii ştiinţe şi, în cele din urmă, să-i facă pe mulţi să nu mai poată crede deloc în Dumnezeu. Teologii nu-şi pregăteau bine oamenii pentru această provocare viitoare. De când cu Reforma şi entuziasmul renăscut pentru aristotelism, ei începuseră să discute despre Dumnezeu ca şi cum ar fi fost un fapt obiectiv oarecare. Ceea ce le va permite în cele din urmă noilor „atei" de la sfârşitul secolului 18 şi începutul secolului 19 să se debaraseze cu totul de Dumnezeu.

Astfel, în tratatul său *Providenţa Divină*, Leonard Lessius (1554-1623), teologul iezuit extrem de influent din Louvain, pare să se închine la Dumnezeul filosofilor. Existenţa acestui Dumnezeu poate fi demonstrată ştiinţific, la fel ca orice alt fapt de viaţă. Proiectarea universului, care nu putea să se fi produs din întâmplare, indică existenţa unui Motor Primordial şi Sprijinitor. Dumnezeul lui Lessius nu are totuşi trăsături neapărat creştine: el este un fapt ştiinţific, ce poate fi descoperit de orice fiinţă omenească raţională. Lessius nu prea face referire la Iisus. El lasă impresia că existenţa lui Dumnezeu ar putea fi dedusă prin observaţie comună, filosofie, studiul comparat al religiilor şi bun simţ. Dumnezeu devenise o fiinţă ca oricare alta, ca multitudinea de alte obiecte pe care savanţii şi filosofii începeau să le exploreze în Occident. Faylasufii nu se îndoiseră de valabilitatea dovezilor aduse de ei în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, dar coreligionarii lor hotărâseră în cele din urmă că acest Dumnezeu al filosofilor avea prea puţină valoare religioasă. Toma d'Aquino poate să fi lăsat impresia că Dumnezeu era pur şi simplu o verigă – chiar dacă cea mai importantă– în lanţul firii, dar, personal, el fusese convins că aceste argumente filosofice nu aveau nici o legătură cu Dumnezeul mistic pe care-l simţise pe când se ruga. Dar, pe la începutul secolului 17, teologi şi ecleziaşti de seamă continuau să susţină existenţa lui Dumnezeu cu argumente în totalitate raţionale. Mulţi continuă s-o facă şi azi. Când argumentele erau dezminţite de noua ştiinţă, existenţa lui Dumnezeu însuşi era atacată. În loc să se vadă ideea de Dumnezeu ca un simbol al unei realităţi care nu avea o existenţă în sensul obişnuit al cuvântului şi care putea fi descoperită numai prin disciplinele rugăciunii şi contemplaţiei, se susţinea tot mai mult că Dumnezeu era doar un fapt de viaţă, ca oricare altul. La un teolog de talia lui Lessius putem vedea că pe măsură ce Europa se apropia de modernitate, teologii înşişi le furnizau viitorilor atei muniţia cu care să respingă un Dumnezeu care avea prea puţină valoare religioasă şi care-i umplea pe mulţi muritori mai mult de frică decât de nădejde şi credinţă. Ca şi filosofii şi savanţii, creştinii erei post-Reformă îl abandonaseră efectiv pe Dumnezeul sublim al misticilor şi aşteptau iluminarea de la un Dumnezeu al raţiunii.

9

Iluminismul

SPRE SFÂRŞITUL secolului 16, Occidentul se angajase într-un proces de tehnicizare ce avea să producă o societate cu totul diferită şi un nou ideal de umanitate, care, inevitabil, avea să afecteze percepţia occidentală despre rolul şi natura lui Dumnezeu. Realizările Occidentului, proaspăt industrializat şi eficient, au schimbat şi cursul istoriei omenirii. Pentru celelalte ţări din Oikumene devenea tot mai greu să ignore lumea occidentală, ca în trecut, când aceasta rămăsese în urma celorlalte mari civilizaţii, sau să se înţeleagă cu ea. Pentru că nici o altă societate nu realizase vreodată ceva asemănător, Occidentul crea probleme care erau cu totul noi şi, de aceea, foarte dificil de tratat. Până în secolul 18, de pildă, islamul fusese puterea mondială dominantă în Africa, Orientul Mijlociu şi regiunea Mediteranei. Deşi Renaşterea din secolul 15 plasase creştinătatea occidentală deasupra islamismului în anumite privinţe, diversele puteri musulmane reuşeau să facă faţă provocării cu uşurinţă. Otomanii continuaseră să avanseze în Europa iar musulmanii fuseseră capabili să-şi păstreze posesiunile în faţa exploratorilor portughezi şi a negustorilor care veneau în urma lor. Spre sfârşitul secolului 18 însă, Europa începuse să domine lumea şi natura însăşi a realizărilor sale însemna că era imposibil ca restul lumii să ţină pasul cu ea. Britanicii obţinuseră controlul asupra Indiei iar Europa era hotărâtă să colonizeze o parte cât mai mare din lume. Procesul occidentalizării începuse şi, o dată cu el, cultul secularismului care voia independenţa de Dumnezeu.

Ce presupunea societatea tehnică modernă? Toate civilizaţiile anterioare fuseseră dependente de agricultură. Aşa cum reieşea din numele său, civilizaţia fusese realizarea oraşelor, unde o elită trăise din surplusul agricol produs de ţărănime şi avusese răgazul şi resursele pentru a crea diversele culturi. Credinţa în Dumnezeu Unul se dezvoltase în oraşele din Orientul Mijlociu şi în Europa în acelaşi timp cu alte ideologii religioase însemnate. Însă toate aceste civilizaţii, bazate pe o economie agrară, erau vulnerabile. Ele depindeau de variabile precum culturi, recolte, climă şi eroziunea solului. Pe măsură ce un imperiu se întindea şi-şi sporea responsabilităţile, ajungea în cele din urmă să crească mai

mult decât îi îngăduiau resursele sale limitate. După un apogeu al puterii, urmau inevitabil declinul şi căderea. Dar noul Occident nu mai era dependent de agricultură. Puterea tehnică îl făcuse independent de condiţiile locale şi de răsturnările temporale externe. Acumularea de capital fusese încorporată în resursele economice care – până de curând – păreau să se poată reînnoi la nesfârşit. Procesul de modernizare a implicat Occidentul într-o serie de schimbări profunde: a dus la industrializare şi la transformarea, pe această cale, a agriculturii, la o „iluminare" intelectuală şi la revoluţii politice şi sociale. Fireşte, aceste schimbări uriaşe au afectat felul în care bărbaţii şi femeile se percepeau pe ei înşişi şi i-a făcut să-şi revizuiască relaţia cu realitatea supremă pe care o numeau în mod tradiţional „Dumnezeu".

Specializarea era vitală pentru această societate tehnică occidentală: toate inovaţiile în domeniile economic, intelectual şi social cereau o pricepere specială în multe domenii diferite. Savanţii, de pildă, depindeau de eficienţa sporită a producătorilor de instrumente; industria cerea noi maşini şi surse de energie ca şi aportul de teorie al ştiinţei. Diversele specializări se întrepătrundeau şi deveneau treptat interdependente: una o inspira pe alta, dintr-un domeniu diferit şi, poate, până atunci, neînrudit. Era un proces de acumulare. Realizările unei specialităţi erau amplificate de utilizarea lor în alta, ceea ce, pe de altă parte, influenţa propria ei eficienţă. Capitalul se reinvestea sistematic şi se înmulţea pe baza unei dezvoltări continue. Schimbările întreţesute se amplificau progresiv şi, aparent, nestăvilit. Tot mai mulţi oameni, de toate rangurile, erau atraşi în procesul de modernizare într-un număr tot mai mare de domenii. Civilizaţia şi împlinirea culturală nu mai erau apanajul unei elite restrânse, căci ele depindeau de muncitorii din fabrici, de mineri, tipografi şi funcţionari, nu doar în calitatea lor de lucrători ci şi în aceea de cumpărători pe o piaţă în continuă expansiune. În cele din urmă, avea să apară necesitatea ca aceste clase inferioare să devină ştiutoare de carte şi să deţină – într-o anume măsură – o parte din avuţia societăţii, dacă se dorea păstrarea în continuare a eficienţei de care era atâta nevoie. Creşterea puternică a productivităţii, acumularea de capital şi expansiunea pieţelor de masă, ca şi noile progrese intelectuale în ştiinţă au dus la revoluţie socială: puterea nobilimii latifundiare a intrat în declin şi a fost înlocuită de forţa financiară a burgheziei. Proaspăta eficienţă se simţea şi în materie de organizare socială, care a împins treptat Occidentul la standardele deja dobândite în alte părţi ale lumii, cum ar fi China şi Imperiul otoman, şi i-a permis apoi chiar să le depăşească. Deja în anul 1789, anul Revoluţiei Franceze, serviciul public se judeca după eficienţa şi utilitatea sa. Diversele guverne din Europa au socotit că era necesar să se reconstituie şi să se angajeze într-un proces permanent de revizuire a legilor, pentru a face faţă condiţiilor moderne în continuă schimbare.

În cadrul vechiului sistem agrar de distribuţie, când legea era socotită ca fiind imuabilă şi divină, lucrul ar fi fost de neconceput. Era un semn al noii autonomii pe care tehnicizarea o aducea în societatea occidentală: bărbaţi şi femei simţeau că sunt responsabili de propriile lor afaceri, aşa cum nu mai

fuseseră niciodată. Am văzut spaima profundă declanşată de inovaţie şi schimbare în societăţile tradiţionale, unde civilizaţia era percepută ca o realizare fragilă şi unde se opunea rezistenţă oricărei fracturi în continuitatea cu trecutul. Societatea tehnică modernă introdusă de Occident se baza însă pe speranţa într-o dezvoltare constantă şi într-un progres permanent. Schimbarea era instituţionalizată şi de la sine înţeleasă. Într-adevăr, instituţii cum era Royal Society din Londra se dedicaseră adunării de noi cunoştinţe pentru a le înlocui pe cele vechi. Specialiştii în diverse ştiinţe erau încurajaţi să-şi pună laolaltă descoperirile pentru a participa la acest proces. În loc să-şi ţină secrete descoperirile, noile instituţii ştiinţifice doreau să răspândească cunoaşterea, pentru a face posibilă dezvoltarea în continuare a propriilor domenii şi a altora. Vechiul spirit conservator care domnise în Oikumene fusese deci înlocuit în Occident de dorinţa de schimbare şi de încrederea în posibilitatea unei dezvoltări permanente. În loc să se teamă că generaţia tânără mergea spre pierzanie, aşa cum se obişnuia în vremuri apuse, cei din generaţia mai veche se aşteptau acum ca tinerii să trăiască mai bine decât ei. Studiul istoriei era dominat de un mit nou: acela al Progresului. S-au realizat prin el lucruri măreţe, dar acum, când răul cauzat mediului ne face să ne dăm seama că acest mod de viaţă este tot atât de vulnerabil ca cel vechi, începem poate să înţelegem că este la fel de iluzoriu ca majoritatea celorlalte mitologii care au inspirat umanitatea de-a lungul secolelor.

În vreme ce mobilizarea resurselor şi descoperirilor îi apropia pe oameni, pe de altă parte noua specializare îi îndepărta inevitabil unul de altul. Până acum fusese posibil ca un intelectual să se ţină la curent cu cunoaşterea de pe toate fronturile. Faylasufii musulmani, de pildă, se distinseseră în medicină, filosofie şi estetică. Discipolii găseau în Falsafah o relatare coerentă şi inclusivă despre ceea ce se credea că este întreaga realitate. Deja în secolul 17, începea să se facă simţit procesul specializării, care avea să devină o caracteristică atât de marcantă a societăţii occidentale. Diversele discipline ale astronomiei, chimiei şi geometriei începeau să devină independente şi autonome. În cele din urmă, în zilele noastre, ar fi imposibil ca un expert dintr-un domeniu să se simtă cât de cât competent în altul. Ca urmare, fiecare intelectual de seamă a început să se considere mai curând pionier decât păstrător al tradiţiei. Se simţea explorator, ca navigatorii care pătrunseseră pe noi teritorii ale globului. Se aventura în tărâmuri până atunci neconsemnate în nici o hartă, de dragul societăţii sale. Inovatorul care făcea un asemenea efort de imaginaţie pentru a descoperi noi teritorii şi, în această acţiune, răsturna vechi credinţe, devenea un erou cultural. Exista o viziune nouă, optimistă, despre omenire, pe măsură ce stăpânirea asupra unei lumi naturale care altădată ţinuse omenirea în robie părea să avanseze în salturi. Oamenii începeau să creadă că o educaţie mai bună şi legi îmbunătăţite puteau aduce lumină spiritului uman. Această nouă încredere în puterile naturale ale făpturilor omeneşti însemna că oamenii ajunseseră să creadă că pot dobândi iluminarea prin propriile lor forţe. Nu mai simţeau nevoia să se sprijine pe tradiţia moştenită – fie ea o instituţie, o elită sau, chiar, o revelaţie de la Dumnezeu – pentru a descoperi adevărul.

Însă experienţa specializării însemna că oamenii implicaţi în procesul specializării erau tot mai puţin capabili să vadă întregul. Ca urmare, savanţii şi intelectualii inovatori se vedeau obligaţi să-şi realizeze propriile teorii despre viaţă şi religie pornind de la zero. Simţeau că propria lor cunoaştere avansată şi propria lor eficienţă îi obligau să revadă explicaţiile creştine tradiţionale în legătură cu realitatea şi să le aducă la zi. Noul spirit ştiinţific era empiric, bazat numai pe observare şi experimentare. Am văzut că vechiul raţionalism Falsafah se bazase pe un act iniţial de credinţă într-un univers raţional. Ştiinţele occidentale nu puteau lua nimic de bun în acest fel, iar pionierii erau tot mai dispuşi să rişte o greşeală sau să demoleze autorităţi şi instituţii stabilite, cum ar fi Biblia, Biserica şi tradiţia creştină. Vechile „dovezi" ale existenţei lui Dumnezeu nu mai erau întru totul satisfăcătoare iar savanţii naturalişti şi filosofii, entuziasmaţi de metoda empirică, se simţeau obligaţi să verifice realitatea obiectivă a lui Dumnezeu aşa cum dovedeau alte fenomene demonstrabile.

Ateismul era încă socotit detestabil. După cum vom vedea, majoritatea *filosofilor* Iluminismului credeau implicit în existenţa unui Dumnezeu. Cu toate acestea, câţiva *chiar* începeau să vadă că nici măcar Dumnezeu nu putea fi luat ca un dat. Poate unul dintre primii oameni care au gândit astfel şi au luat ateismul în serios a fost fizicianul, matematicianul şi teologul francez Blaise Pascal (1623-62). Copil precoce şi bolnăvicios, el fusese ţinut departe de alţi copii şi educat de tatăl său, savant, care a descoperit că băiatul de unsprezece ani îşi deslușise în taină, de unul singur, primele 23 de propoziţii din Euclid. La 16 ani, publicase o teză despre geometrie, despre care savanţi ca René Descartes refuzau să creadă că putuse fi scrisă de cineva atât de tânăr. Mai târziu, a născocit o maşină de calculalt, un barometru şi o presă hidraulică. Familia Pascal nu era deosebit de religioasă, dar, în anul 1646, ea s-a convertit la jansenism. Sora lui Blaise, Jacqueline, a intrat în mănăstirea jansenită Port-Royal din sud-vestul Parisului şi a devenit una dintre cele mai fervente susţinătoare ale acestei secte catolice. În noaptea de 23 noiembrie, 1654, Blaise însuşi a avut o experienţă religioasă care a durat „cam de la zece şi jumătate seara până pe la unu şi jumătate după miezul nopţii" şi care i-a arătat că credinţa sa fusese prea îndepărtată şi prea savantă. După moartea sa, „Amintirea" acestei revelaţii i-a fost găsită cusută în căptuşeala vestei:

> Foc
>
> „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov", nu al filosofilor şi al învăţaţilor.
> Siguranţă, siguranţă, din inimă, bucurie, pace.
> Dumnezeul lui Iisus Cristos.
> Dumnezeul lui Iisus Cristos.
> *Dumnezeul meu şi Dumnezeul tău.*
> „Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu."
> Lumea uitată şi totul în afară de Dumnezeu.
> El poate fi găsit doar pe căile predicate în Evanghelie.[1]

Această experienţă esenţialmente mistică însemna că Dumnezeul lui Pascal se deosebea de Dumnezeul altor savanţi şi filosofi despre care vom discuta în acest capitol. Nu era Dumnezeul filosofilor, ci Dumnezeul revelaţiei, iar puterea copleşitoare a convertirii sale l-a făcut pe Pascal să se alăture jansenitilor împotriva iezuiţilor, principalii lor duşmani.

Pe când Ignaţiu văzuse lumea ca fiind plină de Dumnezeu şi-i încurajase pe iezuiţi să cultive sentimentul omniprezenţei şi omnipotenţei divine, Pascal şi jansenitii găseau că lumea era stearpă şi pustie, lipsită de divinitate. Cu toată această revelaţie, Dumnezeul lui Pascal rămâne „un Dumnezeu ascuns", care nu poate fi descoperit prin dovezi raţionale. *Pensées*, cugetările lui Pascal în chestiuni religioase, care au fost publicate postum, în anul 1669, îşi au rădăcinile într-un pesimism profund în legătură cu condiţia umană. „Ticăloşia" umană este o temă constantă; ea nu poate fi vindecată nici de Cristos, „care va agoniza până la sfârşitul lumii".[2] Sentimentul de disperare şi de absenţă înspăimântătoare a lui Dumnezeu caracterizează în mare parte spiritualitatea noii Europe. Popularitatea permanentă a acestor *Pensées* ne arată că spiritualitatea mai întunecată a lui Pascal şi Dumnezeul său ascuns făceau apel la ceva vital din conştiinţa religioasă occidentală.

Ca atare, realizările sale ştiinţifice nu i-au dat lui Pascal prea multă încredere în condiţia umană. Când contempla imensitatea universului, Pascal se înspăimânta de moarte:

> Când văd condiţia omului, orb şi pierdut, când mă uit la întregul univers, în muţenia lui, şi la om, lăsat singur, fără lumină, pierdut în acest colţ de univers, fără să ştie cine l-a aşezat aici, ce-a ajuns să facă, ce se va alege de el când moare, incapabil de a şti ceva, mă simt mişcat până la groază, ca un om transportat în somn pe o insulă pustie şi înspăimântătoare, care se trezeşte pierdut şi fără putinţa de a scăpa. Apoi, mă minunez că o stare atât de nenorocită nu-i duce pe oameni la disperare.[3]

Spusele acestea ne reamintesc, salutar, că nu trebuie să generalizăm marele optimism al erei ştiinţifice. Pascal a putut să prevadă întreaga grozăvie a unei lumi care părea golită de sens şi semnificaţie finală. Rar a fost exprimată mai elocvent spaima de a te trezi într-o lume străină, spaimă care a bântuit dintotdeauna omenirea. Pascal a fost brutal de cinstit cu sine însuşi; spre deosebire de cei mai mulţi dintre contemporanii săi, el era convins că nu exista nici o cale de a dovedi existenţa lui Dumnezeu. Când se imagina pe sine în dispută cu cineva care era funciar incapabil să creadă, Pascal nu era în stare să găsească argumente pentru a-l convinge. Era o nouă eră în istoria monoteismului. Până atunci, nimeni nu pusese serios sub semnul îndoielii existenţa lui Dumnezeu. Pascal a fost prima persoană care a admis că, în această curajoasă lume nouă, credinţa în Dumnezeu nu putea fi decât o chestiune de alegere personală. Din acest punct de vedere, el a fost primul om modern.

Abordarea problemei existenţei lui Dumnezeu de pe poziţia lui Pascal este

revoluţionară în implicaţiile sale, dar ea nu a fost acceptată oficial de nici o biserică. În general, apologeţii creştini au preferat abordarea raţionalistă a lui Leonard Lessius, discutată la sfârşitul capitolului precedent. Cu toate acestea, o asemenea abordare putea conduce numai la Dumnezeul filosofilor, iar nu la Dumnezeul revelaţiei, perceput de Pascal. Credinţa, insista el, nu era o acceptare raţională, bazată pe bunul simţ. Era un joc de noroc. Era imposibil să dovedeşti că Dumnezeu există, dar, în acelaşi timp, era imposibil ca raţiunea să dezmită existenţa lui: „Nu suntem în stare să ştim fie ce este /Dumnezeu/ fie dacă este... Raţiunea nu poate hotărî în această chestiune. Ne desparte un haos infinit. La capătul acestei distanţe infinite, se dă cu banul, care va să ne arate: cap sau pajură. Pe ce mizaţi?" [4] Dar acest joc de noroc nu este cu totul iraţional. A opta pentru Dumnezeu este o soluţie cu care nu pierzi. Dacă alegi să crezi în Dumnezeu, zicea Pascal, riscul este finit, dar câştigul este infinit. Pe măsură ce înaintează în Credinţă, creştinul va deveni conştient de o iluminare continuă, o conştiinţă a prezenţei lui Dumnezeu, care este un semn sigur al mântuirii. N-are rost să te bazezi pe o autoritate exterioară; fiecare creştin trăieşte pe cont propriu.

Pesimismul lui Pascal este contracarat de o înţelegere crescândă, în *Pensées*, a faptului că, odată riscul asumat, Dumnezeul ascuns se dezvăluie oricui îl caută. Pascal îl face pe Dumnezeu să spună: „Nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit deja"[5]. Cu adevărat, omenirea nu-şi poate găsi drumul spre Dumnezeul îndepărtat prin argumente şi logică sau acceptând învăţătura unei biserici instituţionale. Dar, luând hotărârea personală de a se supune lui Dumnezeu, credincioşii se simt transformaţi, devenind „credincioşi, cinstiţi, supuşi, recunoscători, plini de fapte bune, prieteni adevăraţi".[6] Cumva, creştinul va descoperi că viaţa a dobândit un înţeles şi un sens, după ce a creat o credinţă şi un sentiment al dumnezeirii în faţa lipsei de sens şi a disperării. Dumnezeu este o realitate pentru că el acţionează. Credinţa nu este o certitudine intelectuală, ci un salt în întuneric şi o experienţă care ne aduce iluminare morală.

René Descartes (1596-1650), un alt om nou, a avut mult mai multă încredere în capacitatea minţii de a-l descoperi pe Dumnezeu. El a susţinut că intelectul singur ne poate da certitudinea pe care o căutăm. Descartes nu ar fi fost de acord cu provocarea lui Pascal, pentru că ea se baza pe o experienţă pur subiectivă, deşi propria sa demonstraţie în legătură cu existenţa lui Dumnezeu depindea de un alt gen de subiectivism. El s-a grăbit să respingă scepticismul eseistului francez Michel Montaigne (1533-92), care susţinuse că nimic nu este sigur sau măcar probabil. Descartes, matematician şi catolic convins, simţea că avea misiunea de a veni cu noul raţionalism empiric în lupta împotriva unui astfel de scepticism. Ca şi Lessius, Descartes credea că numai raţiunea putea convinge omenirea să accepte adevărurile religiei şi ale moralităţii, pe care le vedea ca stând la baza civilizaţiei. Credinţa nu ne spunea nici un lucru care nu ar fi putut să fie demonstrat raţional: Sf. Pavel însuşi susţinuse acest lucru în primul capitol al epistolei sale către romani: „Pentru că ceea ce se poate cunoaşte despre Dumnezeu este cunoscut de către ei /oameni/ ; fiindcă Dumnezeu le-a arătat

lor. Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire." [7] Descartes continua, susţinând că Dumnezeu putea fi cunoscut mai uşor şi mai sigur (*facilius et certius*) decât orice alte lucruri care existau. Aserţiune la fel de revoluţionară în felul său pe cât fusese provocarea lui Pascal, mai ales pentru că dovada lui Descartes respingea mărturia lumii exterioare pe care o adusese Pavel, venind în sprijinul introspecţiei reflexive a minţii care se întoarce asupra ei înseşi.

Folosind metoda empirică a Matematicii sale universale, care progresase logic spre principiile simple sau primare, Descartes încerca să stabilească o demonstraţie la fel de analitică a existenţei lui Dumnezeu. Dar, spre deosebire de Aristotel, Sf. Pavel şi toţi filosofii monoteişti anteriori, el găsea cosmosul total lipsit de Dumnezeu. Nu exista o proiectare a naturii. De fapt, universul era haotic şi nu vădea nici un semn de planificare inteligentă. Era, deci, imposibil pentru om să deducă din natură vreo certitudine în legătură cu principiile primare. Descartes n-avea timp de probabilităţi sau posibilităţi: el căuta să stabilească genul de certitudine pe care îl putea oferi matematica. Aceasta se putea găsi şi în propoziţii simple şi explicite, cum ar fi: „Ceea ce este făcut nu poate fi desfăcut", care era un adevăr irefutabil. Aşa că, stând şi meditând lângă focul din cămin, a fost străfulgerat de faimoasa maximă: *Cogito, ergo sum*; gândesc, deci exist. Ca şi Augustin cu vreo douăsprezece secole mai devreme, Descartes găsea dovezi ale existenţei lui Dumnezeu în conştiinţa umană: îndoiala însăşi dovedea existenţa celui ce se îndoia! Nu putem fi siguri de nimic din lumea exterioară, dar putem fi siguri de propria noastră experienţă lăuntrică. Argumentul lui Descartes se arată a fi o prelucrare a Dovezii Ontologice a lui Anselm. Atunci când ne îndoim, se dezvăluie limitările şi viitorul finit al eului. Cu toate acestea, n-am putea ajunge la ideea de „imperfecţiune" dacă n-am avea o concepţie iniţială despre „perfecţiune". Ca şi Anselm, Descartes ajungea la concluzia că o perfecţiune care nu există ar fi o contradicţie în termeni. Ca atare, experienţa îndoielii noastre ne spune că ceva suprem şi perfect – Dumnezeu – trebuie să existe.

Descartes deducea în continuare fapte despre natura lui Dumnezeu din această „dovadă" a existenţei sale, cam în acelaşi fel în care îşi desfăşura demonstraţiile matematice. Cum spunea în *Discurs despre Metodă*, „este cel puţin la fel de sigur că Dumnezeu, care este ceva perfect, este sau există, pe cât este cu putinţă să fie sigură orice demonstraţie de geometrie".[8] Aşa cum un triunghi euclidian trebuie să aibă unghiuri care, adunate, să dea două unghiuri drepte, fiinţa perfectă a lui Descartes trebuia să aibă anumite atribute. Experienţa noastră ne spune că lumea are o realitate obiectivă, iar un Dumnezeu perfect, care trebuie să fie indubitabil, nu ne-ar putea dezamăgi. De aceea, în loc să folosească lumea pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu, Descartes folosise ideea de Dumnezeu pentru a-i da credinţă în realitatea lumii. În felul lui, Descartes se simţea la fel de înstrăinat de lume ca şi Pascal. În loc să se îndrepte spre lumea din afară, mintea lui se retrage în sine. Deşi ideea de Dumnezeu îi dă omului certitudine în legătură cu propria existenţă şi este, ca atare, esenţială

pentru epistemologia lui Descartes, metoda cartesiană dezvăluie o izolare şi o imagine de autonomie care va deţine un loc central în imaginea occidentală despre om în secolul nostru. Alienarea de lume şi o trufaşă siguranţă de sine îi vor face pe mulţi să respingă cu totul ideea de Dumnezeu care îl reduce pe om la starea de dependenţă.

De la bun început, religia i-a ajutat pe oameni să se pună în relaţie cu lumea şi să-şi afle locul în ea. Cultul locului sfânt precedase orice altă reflecţie despre lume şi îi ajutase pe oameni să găsească un punct focal într-un univers înfricoşător. Zeificarea forţelor naturii exprimase uimirea şi spaima care au însoţit dintotdeauna reacţia omenească în faţa lumii. Chiar şi Augustin, cu toată spiritualitatea lui plină de angoase, socotise că lumea este un loc de o extraordinară frumuseţe. Descartes, a cărui filosofie se baza pe tradiţia augustiniană a introspecţiei, n-avea deloc timp pentru uimire. Sentimentul de mister trebuia evitat cu orice preţ, pentru că el reprezenta o stare de spirit primitivă, pe care omul civilizat o depăşise. În introducerea la tratatul *Les météores*, el arată că e firesc „să admirăm mai mult lucrurile care se află deasupra noastră decât cele care se află la nivelul nostru sau mai jos".[9] De aceea, poeţi şi pictori înfăţişaseră norii ca fiind tronul lui Dumnezeu, şi-l imaginaseră pe Dumnezeu stropind cu rouă norii sau aruncând fulgere spre stânci cu propria lui mână:

> Asta mă face să sper că, dacă explic aici natura norilor, în aşa fel încât să nu mai avem prilejul de a ne uimi de nimic din ce se vede din ei, sau din ce coboară din ei, vom crede uşor că este la fel de posibil să găsim cauzele tuturor lucrurilor de deasupra pământului, pe care le admirăm cel mai mult.

Aşa cum spunea, Descartes va explica norii, vânturile, roua şi fulgerul ca simple evenimente fizice, pentru a înlătura „orice cauză de uimire". [10] Dumnezeul lui Descartes era totuşi Dumnezeul filosofilor, care n-avea cunoştinţă de evenimentele terestre. El se revela nu în miracolele descrise în scriptură, ci în legile eterne pe care le stabilise: *Les météores* explica în acelaşi timp că manna care îi hrănise pe anticii israeliţi în deşert era un fel de rouă. Astfel se născuse tipul absurd de apologie care încearcă să „dovedească" veracitatea Bibliei găsind câte o explicaţie raţională la diversele miracole şi mituri. Felul în care Iisus îi hrănise pe cei cinci mii de oameni, de pildă, fusese interpretat astfel: Iisus îi păcălise pe cei din mulţime, făcându-i să dea la iveală proviziile pe care le aduseseră pe furiş cu ei şi să le împartă cu ceilalţi. Oricât de bine intenţionat, acestui gen de argumente îi scapă sensul simbolismului, adică al esenţei relatării biblice.

Descartes a avut întotdeauna grijă să se supună hotărârilor Bisericii Romano-Catolice şi s-a considerat un bun creştin. El nu vedea nici o contradicţie între credinţă şi raţiune. În tratatul *Discurs asupra metodei*, el susţinea că exista un sistem care ar îngădui omenirii să dobândească *tot* adevărul. Nimic nu este peste puterea omenească de înţelegere. Tot ce se cerea – în orice disciplină – era aplicarea metodei şi atunci avea să fie posibilă construirea unui corpus de

cunoştinţe serioase care va risipi orice confuzie şi ignoranţă. Misterul devenise confuzie, iar Dumnezeul pe care raţionaliştii anteriori îl deosebiseră cu grijă de toate celelalte fenomene ajunsese acum să fie conţinut într-un sistem omenesc de gândire. Misticismul nu apucase cu adevărat să prindă rădăcini în Europa înainte de convulsiile dogmatice ale Reformei. Astfel, genul de spiritualitate care se bazează pe mister şi mitologie, cu care este, aşa cum o arată şi numele, profund înrudit, le-a fost străin multor creştini din Occident. Chiar şi în biserica lui Descartes, misticii erau rari şi adesea suspecţi. Dumnezeul misticilor, a cărui existenţă se baza pe trăirea religioasă, îi era cu totul străin unui om ca Descartes, pentru care contemplaţia însemna activitate pur cerebrală.

Fizicianul englez Isaac Newton (1642-1727), care îl reducea şi el pe Dumnezeu la propriul său sistem mecanic, era la fel de dornic să elibereze creştinătatea de mister. Punctul lui de pornire a fost mecanica, nu matematica, pentru că un savant trebuia să înveţe să traseze corect un cerc înainte de a putea stăpâni geometria. Spre deosebire de Descartes, care dovedise, în ordine, existenţa sinelui, a lui Dumnezeu şi a lumii naturale, Newton a început printr-o încercare de a explica universul fizic, cu Dumnezeu ca parte esenţială a sistemului. În fizica lui Newton, natura era cu totul pasivă: Dumnezeu era singura sursă de activitate. Astfel, ca şi la Aristotel, Dumnezeu era pur şi simplu o continuare a ordinii naturale, fizice. În marea sa lucrare *Philosophiae Naturalis Principia* (Principiile filosofiei naturale, 1687), Newton a vrut să descrie relaţiile dintre diverse corpuri celeste şi terestre în termeni matematici, în aşa fel încât să creeze un sistem coerent şi cuprinzător. Noţiunea de forţă gravitaţională pe care a introdus-o Newton aduna laolaltă părţile componente ale sistemului său. Noţiunea de gravitaţie i-a supărat pe unii savanţi, care l-au acuzat pe Newton că se întoarce la ideea lui Aristotel despre puterile de atracţie ale materiei. O asemenea viziune era incompatibilă cu ideea protestantă despre suveranitatea absolută a lui Dumnezeu. Newton a respins acuzaţia: un Dumnezeu suveran se afla în centrul întregului său sistem, căci acesta n-ar exista fără un asemenea „Mechanick" divin.

Spre deosebire de Pascal şi Descartes, când contempla universul Newton era convins că are dovada existenţei lui Dumnezeu. De ce gravitaţia internă a corpurilor cereşti nu le atrăsese pe toate împreună, într-o singură masă sferică uriaşă? Pentru că ele fuseseră cu grijă dispuse prin tot spaţiul infinit, la distanţă suficientă una de alta pentru a se preveni acest lucru. Ceea ce, după cum îi explica prietenului său Richard Bentley, Vicarul Catedralei Sf. Pavel, n-ar fi fost cu putinţă fără un Supraveghetor divin, inteligent: „Nu cred că lucrul este explicabil doar prin cauze naturale, ci sunt obligat să-l atribui unei intenţii şi unui plan ingenios al cuiva care a acţionat deliberat." [11] O lună mai târziu, îi scria din nou lui Bentley: „Gravitaţia poate pune planetele în mişcare dar, fără puterea divină, ea nu le-ar putea imprima o astfel de mişcare circulară în jurul Soarelui şi, ca atare, pentru aceasta, ca şi din alte motive, mă văd obligat să atribui cadrul acestui Sistem unui Agent inteligent".[12] Dacă, de pildă, pământul s-ar roti în jurul axei sale cu numai o sută de mile pe oră în loc de o mie de mile

pe oră, noaptea ar fi de zece ori mai lungă iar lumea ar fi prea rece pentru a putea întreţine viaţa; în timpul zilei lungi, căldura ar pârjoli toată vegetaţia. Fiinţa care a proiectat toate acestea atât de perfect trebuie să fi fost un „Mechanick" cu o inteligenţă supremă.

Pe lângă inteligenţă, acest Agent trebuia să fi avut suficientă putere pentru a controla toate aceste mase uriaşe. Newton a conchis că forţa primară care pusese în mişcare sistemul infinit şi complicat a fost *dominatio* (dominaţia), care, ea singură, explica universul şi îl făcea pe Dumnezeu divin. Edward Pococke, primul profesor de limbă arabă de la Oxford, îi spusese lui Newton că termenul latin *deus* deriva din cuvântul arab *du* (Domn). Dominaţia era deci atributul esenţial al lui Dumnezeu, mai curând decât perfecţiunea, care fusese punctul de pornire al discursului lui Descartes despre Dumnezeu. În „General Scholium", care încheie *Principia*, Newton deducea toate atributele tradiţionale ale lui Dumnezeu din inteligenţa şi puterea sa:

> Acest foarte frumos sistem al soarelui, planetelor şi cometelor putea fi numai rezultatul intenţiei şi dominaţiei unei Fiinţe inteligente şi puternice... El este etern şi infinit, atotputernic şi atotcunoscător; adică, durata sa se întinde de la eternitate la eternitate; prezenţa sa de la infinit la infinit; el guvernează toate lucrurile şi cunoaşte toate lucrurile care sunt sau pot fi făcute... Noi îl cunoaştem numai prin lucrurile cele foarte înţelept şi desăvârşit concepute de el şi prin cauzele finale; îl admirăm pentru perfecţiunea lui; dar reverenţa şi adoraţia noastră pentru el se datorează dominaţiei sale: căci îl adorăm ca robi ai lui; iar un zeu fără dominaţie, providenţă şi cauze finale nu este altceva decât Soartă şi Natură. Necesitatea metafizică oarbă, care este cu siguranţă aceeaşi oricând şi oriunde, n-ar putea produce nici o varietate de lucruri. Toată această diversitate de lucruri naturale pe care o găsim potrivită pentru diferite momente şi locuri nu s-ar putea naşte din nimic altceva decât din ideile şi voinţa unei Fiinţe care există cu necesitate.[13]

Newton nu aminteşte Biblia: îl cunoaştem pe Dumnezeu *doar* din contemplarea lumii. Până atunci, doctrina creaţiei exprimase un adevăr spiritual: ea intrase târziu atât în iudaism cât şi în creştinism şi fusese întotdeauna, într-un anume fel, problematică. Acum, noua ştiinţă adusese creaţia în centrul scenei şi făcuse din înţelegerea literală şi mecanică a doctrinei un element crucial pentru concepţia despre Dumnezeu. Când oamenii neagă astăzi existenţa lui Dumnezeu, ei îl resping adesea pe Dumnezeul lui Newton, izvorul şi sprijinitorul universului, pentru care savanţii nu mai găsesc loc.

Newton însuşi a trebuit să recurgă la soluţii năucitoare pentru a găsi un loc pentru Dumnezeu în sistemul lui, care trebuia să fie cuprinzător prin însăşi natura sa. Dacă spaţiul era neschimbător şi infinit – două trăsături cardinale ale sistemului – unde era locul lui Dumnezeu? Nu cumva era spaţiul însuşi de natură divină, întrucât poseda atributele eternităţii şi infinităţii? Era el o a doua entitate divină, care exisase, pe lângă Dumnezeu, de dinainte de începutul timpului? Newton fusese întotdeauna preocupat de această problemă. În eseul de început *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum*, el se întorsese la vechea

doctrină platoniciană a emanaţiei. Întrucât Dumnezeu este infinit, el trebuie să existe pretutindeni. Spaţiul este un efect al existenţei lui Dumnezeu, emanând veşnic de la omniprezenţa divină. N-a fost creat de el printr-un act de voinţă, ci a existat ca o consecinţă necesară sau extensie a fiinţei sale ubicue. Tot astfel, întrucât Dumnezeu însuşi este etern, el emană timp. Putem deci spune că Dumnezeu constituie acel spaţiu şi timp în care trăim şi ne mişcăm şi ne avem fiinţa. Pe de altă parte, materia *a fost* creată de Dumnezeu, în ziua creaţiei, printr-un act voluntar. Am putea să spunem, poate, că hotărâse să înzestreze anumite părţi din spaţiu cu formă, densitate, perceptibilitate şi mobilitate. Se putea susţine doctrina creştină a creaţiei din nimic, doarece Dumnezeu iscase substanţa materială din spaţiu gol: el produsese materie din nimic.

La fel ca Descartes, Newton n-avea timp de mister, care pentru el era egal cu ignoranţa şi superstiţia. Era dornic să elimine miraculosul din creştinism, chiar dacă intra astfel în conflict cu doctrine esenţiale precum natura divină a lui Hristos. În anii 1670, a început un studiu teologic serios despre doctrina Treimii şi a ajuns la concluzia că aceasta a fost băgată pe gâtul Bisericii de Athanasius, aparent într-o încercare de a converti cât mai mulţi păgâni. Arius avusese dreptate: cu siguranţă, Iisus Hristos nu fusese Dumnezeu, iar acele pasaje din Noul Testament care erau folosite pentru a „dovedi" doctrinele Treimii şi Întrupării erau false. Athanasius şi colegii săi le ticluiseră şi le adăugaseră la canonul scripturii, făcând astfel apel la fanteziile mediocre şi primitive ale maselor: „Stă în firea acelei părţi a omenirii cu mintea înfierbântată şi plină de superstiţii să se dea în vânt după mistere în materie de religie, plăcându-i astfel cel mai mult ceea ce înţelege cel mai puţin." [14] Curăţirea credinţei creştine de aceste aberaţii deveni un fel de obsesie pentru Newton. La începutul anilor 1680, cu puţin înainte de a publica *Principia*, Newton a început să lucreze la un tratat pe care l-a intitulat *Originile filosofice ale teologiei creştine*. El susţinea aici că Noe întemeiase religia primordială – o teologie creştină – care nu conţinea superstiţii şi propovăduia închinarea la un singur Dumnezeu. Singurele porunci erau iubirea pentru Dumnezeu şi iubirea pentru aproapele. Oamenilor li se poruncea să contemple Natura, singurul templu al marelui Dumnezeu. Generaţiile ulterioare pervertiseră această religie pură, cu poveşti despre miracole şi minuni. Unii recăzuseră în idolatrie şi superstiţie. Cu toate acestea, Dumnezeu trimisese un şir de profeţi pentru a-i readuce pe drumul drept. Pitagora aflase despre această religie şi o transmisese Occidentului. Iisus fusese unul din aceşti profeţi, trimis să cheme omenirea înapoi la adevăr, dar religia lui pură fusese pervertită de Athanasius şi ai săi. Cartea Revelaţiei profeţise apariţia trinitarianismului – „această religie ciudată a Occidentului", „cultul a trei Dumnezei egali" – ca o anatemă a deşertăciunii. [15]

Treimea fusese întotdeauna o doctrină dificilă pentru creştinii occidentali iar proaspătul lor raţionalism avea să alimenteze nerăbdarea filosofilor şi savanţilor Iluminismului de a se debarasa de ea. În mod evident, Newton nu înţelegea deloc rolul misterului în viaţa religioasă. Grecii folosiseră Treimea ca mijloc de a păstra mintea într-o stare de uimire, ca simbol al incapacităţii intelec-

tului omenesc de a înţelege vreodată natura lui Dumnezeu. Însă pentru un om de ştiinţă ca Newton, o astfel de atitudine era foarte greu de cultivat. Prin ştiinţă, oamenii învăţau că trebuie să fie gata s-o rupă cu trecutul şi să o ia de la început, pornind de la principii primordiale, pentru a găsi adevărul. Însă religia, ca şi arta, constă adesea dintr-un dialog cu trecutul, pentru găsirea unei perspective din care să vezi prezentul. Tradiţia oferă o trambulină care le permite oamenilor să se lanseze în eternele întrebări în legătură cu sensul ultim al vieţii. Deci, religia şi arta nu funcţionează ca ştiinţa. Cu toate acestea, în decursul secolului 18, unii creştini au început să aplice noile metode ştiinţifice la credinţa creştină şi au ajuns la aceleaşi soluţii ca şi Newton. În Anglia, teologi radicali, precum Matthew Tindal şi John Toland, erau dornici să se întoarcă la elementele de bază, să cureţe creştinismul de mistere şi să stabilească o adevărată religie raţională. În *Creştinismul nu e misterios* (1696), Toland susţinea că misterul ducea pur şi simplu la „tiranie şi superstiţie". [16] Era jignitor să-ţi închipui că Dumnezeu era incapabil să se exprime clar. Religia trebuia să fie raţională. În *Creştinismul la fel de vechi ca şi Creaţia* (1730), Tindal încerca, la fel ca Newton, să re-creeze religia primordială şi să elimine adaosurile ulterioare. Raţionalitatea era piatra de încercare a oricărei religii adevărate: „Există o religie a naturii şi a raţiunii înscrisă în inima fiecăruia dintre noi de la creaţia dintâi, cu ajutorul căreia toată omenirea trebuie să judece adevărul unei religii instituţionale, oricare ar fi ea".[17] Ca atare, revelaţia nu era necesară, pentru că adevărul putea fi găsit prin propriile noastre căutări raţionale; mistere precum Treimea şi Întruparea aveau o explicaţie perfect raţională şi ele nu trebuiau folosite pentru a-i ţine pe credincioşii de rând înrobiţi superstiţiei şi unei biserici instituţionale.

Pe măsură ce aceste idei radicale se răspândeau pe continent, o nouă clasă de istorici începea să studieze obiectiv istoria bisericii. Astfel, în 1699, Gottfried Arnold şi-a publicat lucrarea neangajată *Istoria bisericilor de la începutul Noului Testament până în 1688*, susţinând că ceea ce era socotit în mod curent ortodox nu se regăsea în biserica primitivă. Johann Lorenz von Mosheim (1694-1755) a despărţit în mod deliberat istoria de teologie în lucrarea sa magistrală *Instituţii ale istoriei ecleziastice* (1726) şi a menţionat dezvoltarea doctrinei fără să-i argumenteze veracitatea. Alţi istorici, ca Georg Walch, Giovanni But şi Henry Noris au studiat istoria unor spinoase controverse doctrinare, ca arianismul, disputa *filioque* şi diversele dezbateri cristologice din secolele 4 şi 5. Pentru mulţi credincioşi era tulburător să constate că dogme fundamentale despre natura lui Dumnezeu şi a lui Iisus se născuseră de-a lungul secolelor şi nu se aflau în Noul Testament: să fi însemnat asta că erau false? Alţii au mers şi mai departe, aplicând această obiectivitate proaspăt adoptată chiar Noului Testament. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) a încercat chiar o biografie critică a lui Iisus însuşi: chestiunea naturii umane a lui Hristos nu mai era una mistică sau doctrinară. Ea era supusă investigaţiei ştiinţifice a Epocii Raţiunii. Astfel începea cu adevărat perioada modernă a scepticismului. Reimarus susţinea că Iisus dorise pur şi simplu să întemeieze un stat binecuvântat de Dumnezeu, iar când misiunea sa mesianică a eşuat, a murit de disperare. El arăta că, în Biblie,

Iisus nu susţinuse niciodată că venise să răscumpere păcatele omenirii. Istoria acestei idei, care devenise ideea centrală a creştinătăţii occidentale, începea abia cu Sf. Pavel, adevăratul întemeietor al creştinismului. Aşadar, nu trebuie să-l venerăm pe Iisus ca Dumnezeu, ci ca predicatorul unei „religii remarcabile, simple, generoase şi practice." [18]

Aceste studii obiective se sprijineau pe o înţelegere literală a scripturii, ignorând natura simbolică sau metaforică a credinţei. S-ar putea obiecta că acest gen de critică era tot pe atât de nerelevantă pe cât putea fi pentru artă sau poezie. Dar, o dată ce spiritul critic a devenit pentru mulţi un standard, acestora le venea greu să mai citească altfel Evanghelia. Creştinii occidentali se aplecau acum spre o înţelegere literală a credinţei lor şi se îndepărtau irevocabil de mit: o relatare ori era adevărată în faptele sale, ori era o amăgire. Întrebările despre originea religiei erau mai importante pentru creştini decât, să zicem, pentru budişti, doarece tradiţia lor monoteistă susţinuse dintotdeauna că Dumnezeu era revelat în evenimente istorice. Ca atare, pentru a se păstra integritatea creştinilor în epoca ştiinţifică, aceste chestiuni trebuiau abordate. Unii creştini, care aveau convingeri mai convenţionale decât Tindal sau Reimarus, începeau să pună sub semnul întrebării concepţia occidentală tradiţională despre Dumnezeu. În tratatul *Wittenburg nevinovat de dublă crimă* (1681), luteranul John Friedmann Mayer scria că doctrina tradiţională a ispăşirii, aşa cum era ea prezentată de Anselm, care îl înfăţişa pe Dumnezeu cerând moartea propriului său Fiu, prezenta o concepţie improprie despre divinitate. Acesta era „Dumnezeul justiţiar, Dumnezeul furios" şi „Dumnezeul plin de mânie" ale cărui pretenţii de ispăşire severă îi umpleau pe atâţia creştini de spaimă şi-i făceau să se teamă de propria lor „păcătoşenie".[19] Tot mai mulţi creştini se simţeau stânjeniţi de cruzimea lungii istorii creştine, care cuprindea cruciade înspăimântătoare, inchiziţii şi persecuţii în numele acestui Dumnezeu drept. Mai ales faptul de a sili oamenii să creadă în doctrine ortodoxe părea şocant într-o epocă în care libertatea, mai ales libertatea de conştiinţă, era tot mai preţuită. Baia de sânge dezlănţuită de Reformă şi urmările ei păreau să fi fost picătura care a umplut paharul.

Răspunsul părea să fie raţiunea. Putea însă un Dumnezeu golit de misterul care făcuse din el timp de secole o valoare religioasă eficientă în alte tradiţii să-i atragă pe creştini, mai imaginativi şi mai intuitivi? Poetul puritan John Milton (1608-74) era extrem de tulburat de istoria intoleranţei Bisericii. Adevărat om al timpului său, el încercase, în tratatul rămas nepublicat *Despre doctrina creştină*, să reformeze Reforma şi să-şi creeze singur un crez religios care să nu se bazeze pe credinţele şi judecăţile altora. Totodată, el avea îndoieli şi în legătură cu doctrine tradiţionale precum Treimea. Este însă semnificativ că adevăratul erou al capodoperei sale *Paradisul Pierdut* este mai curând Satan decât Dumnezeul ale cărui acţiuni intenţiona să le justifice în faţa oamenilor. Satan are multe din calităţile omului nou al Europei: el sfidează autoritatea, se ia la trântă cu necunoscutul şi, în călătorii îndrăzneţe din Infern, prin Haos spre pământul nou creat, devine primul explorator. Pe de altă parte, Dumnezeul lui

Milton pare să pună în evidenţă absurditatea inerentă a literalismului occidental. Fără înţelegerea mistică a Treimii, în poem poziţia Fiului apare extrem de ambiguă. Nu e deloc clar dacă este o a doua fiinţă divină sau o creatură asemănătoare, deşi superioară, îngerilor. În orice caz, el şi Tatăl sunt două fiinţe cu totul distincte, care trebuie să se adâncească în conversaţii lungi şi teribil de plictisitoare, pentru a-şi cunoaşte reciproc intenţiile, deşi Fiul este recunoscut ca fiind Cuvântul şi Înţelepciunea Tatălui.

Însă ceea face din Dumnezeul lui Milton o zeitate incredibilă este felul cum tratează poetul preştiinţa sa despre evenimentele de pe pământ. Cum, în mod obligatoriu, Dumnezeu ştie deja că Adam şi Eva vor cădea – chiar înainte ca Satan să ajungă pe pământ – el trebuie să se angajeze într-o justificare destul de specioasă a acţiunilor sale, înainte ca evenimentul să se producă. Ascultarea impusă cu de-a sila nu i-ar da nici o satisfacţie, îi explică el Fiului, de aceea le-a dat lui Adam şi Evei puterea de a se opune lui Satan. Ca atare, susţine Dumnezeu în defensivă, ei nu erau îndreptăţiţi să acuze pe

> Creatorul lor, sau alcătuirea lor sau Soarta;
> De parcă Predestinarea le-ar fi supus voinţa,
> Hotărâtă prin Decret suprem,
> Sau prin înaltă preştiinţă; ei înşişi şi-au decretat
> Propria revoltă; n-am fost eu: dacă ştiam deja,
> Preştiinţa n-a înrâurit greşeala lor,
> Care, nu mai puţin, a dovedit anume ne-preştiinţă...
>
> Eu liberi i-am făcut şi liberi trebuie să rămână,
> Până când singuri se robesc: altfel, eu trebuie să schimb
> Natura lor şi să revoc înalt Decretul
> Neschimbat, Eternul, care proclamă
> Libertatea lor; ei înşişi îşi hotărăsc căderea. [20]

Nu doar că e dificil să respecţi acest raţionament mediocru, dar Dumnezeu se arată a fi la fel de neînduplecat, puritan şi total lipsit de compasiune ca şi religia sa. Faptul de a-l face pe Dumnezeu să vorbească şi să gândească în acest fel, ca unul dintre noi, indică limitele unei astfel de concepţii antropomorfe şi personaliste despre divinitate. Sunt prea multe contradicţii pentru ca un asemenea Dumnezeu să fie coerent sau demn de veneraţie.

Înţelegerea literală a unor doctrine precum omniscienţa lui Dumnezeu nu va funcţiona. Dumnezeul lui Milton nu este doar rece şi justiţiar, el este şi vădit incompetent. În ultimele două cărţi din *Paradisul Pierdut*, Dumnezeu îl trimite pe Arhanghelul Mihail să-l consoleze pe Adam pentru păcatul său, arătându-i cum vor fi răscumpăraţi urmaşii săi. Întregul curs al istoriei mântuirii îi este revelat lui Adam printr-o serie de tablouri comentate de Mihail: el vede uciderea lui Abel de către Cain, Potopul şi Arca lui Noe, Turnul lui Babel, chemarea lui Avraam, Ieşirea din Egipt şi transmiterea Legii, pe Muntele Sinai. Neîmplinirile Torei, care, timp de secole, a apăsat nefericitul popor ales al lui Dumnezeu,

explică Mihail, reprezintă o întreprindere menită să facă acest popor să aspire la o lege mai spirituală. Pe măsură ce avansează în această relatare a viitoarei mântuiri a lumii – trecând prin acţiunile Regelui David, exilul în Babilon, naşterea lui Hristos şi aşa mai departe – cititorul se gândeşte că trebuie să fi existat o cale mai uşoară şi mai directă de a salva omenirea. Faptul că acest plan complicat, cu eşecurile sale constante şi cu starturi greşite, este decretat *cu anticipaţie*, poate doar să provoace serioase îndoieli în legătură cu inteligenţa Autorului său. Dumnezeul lui Milton inspiră prea puţină încredere. Trebuie să fie semnificativ că, după *Paradisul Pierdut*, nici un alt scriitor englez important nu va mai încerca să descrie lumea supranaturală. Nu vor mai fi Spenseri sau Miltoni. De aici încolo, supranaturalul şi lumea spirituală vor deveni domeniul unor scriitori mai mărunţi, precum George MacDonald şi C.S. Lewis. Cu toate acestea, un Dumnezeu care nu poate stârni imaginaţia este în pericol.

În finalul *Paradisului Pierdut*, Adam şi Eva pornesc pe drumul lor solitar, ieşind din Grădinile Edenului în lumea largă. Şi în Occident, creştinii se aflau în pragul unei ere mai puţin religioase, deşi încă mai aderau la credinţa în Dumnezeu. Noua religie a raţiunii avea să fie cunoscută sub numele de deism. Aceasta nu avea timp de disciplinele estetice ale misticismului şi mitologiei. Ea întorcea spatele mitului revelaţiei şi unor „mistere" tradiţionale precum Treimea, care ţinuseră atâta vreme oamenii robiţi superstiţiei. Îşi declara în schimb aderenţa la un „Deus" impersonal, pe care omul îl putea descoperi prin propriile eforturi. François-Marie de Voltaire, întruchiparea mişcării care va fi cunoscută ulterior sub numele de Iluminism, a definit această religie ideală în *Dicţionarul Filosofic* (1764). Mai presus de toate, ea trebuia să fie cât mai simplă cu putinţă.

> Nu trebuie ea să fie aceea care să predice multă moralitate şi foarte puţină dogmă? care să tindă să-i facă pe oameni drepţi fără a-i face absurzi? care să nu-i comande omului să creadă în lucruri imposibile, contradictorii, insultătoare la adresa divinităţii şi nefaste pentru omenire, şi care să nu cuteze a ameninţa cu pedeapsa eternă pe orice posesor de bun simţ? Nu trebuie să fie ea aceea care să nu-şi susţină credinţa alături de călăi şi care să nu înece pământul în sânge în numele unui sofism de neînţeles?... care să predice doar închinarea la un singur dumnezeu, dreptatea, toleranţa şi omenia? [21]

Pentru această sfidare, bisericile erau ele însele de vină, căci, timp de secole, ele îi copleşiseră pe credincioşi cu povara doctrinelor. Reacţia era inevitabilă şi putea fi chiar pozitivă.

Totuşi, filosofii iluminismului nu respingeau ideea de Dumnezeu. Ei îl respingeau pe Dumnezeul crud al conservatorilor inflexibili, care ameninţau omenirea cu focul veşnic. Respingeau doctrinele misterioase despre Dumnezeu, care erau o insultă pentru raţiune. Dar credinţa lor într-o Fiinţă Supremă rămânea intactă. Voltaire a construit o capelă la Ferney, având pe prag inscripţia „Deo Erexit Voltaire" (din Dumnezeu s-a iscat Voltaire, *n.tr.*) şi a sugerat chiar că,

dacă Dumnezeu n-ar fi existat, el ar fi trebuit inventat. În *Dicţionar Filosofic*, Voltaire susţinuse că credinţa într-un singur dumnezeu era mai raţională şi mai firească pentru umanitate decât credinţa într-o multitudine de zeităţi. Iniţial, oameni care trăiau în cătune şi comunităţi izolate recunoscuseră că un singur zeu le conducea destinele: politeismul a apărut ulterior. Atât ştiinţa cât şi filosofia raţională indicau existenţa unei Fiinţe Supreme: „Ce concluzie putem trage de aici?" se întreabă Voltaire la sfârşitul eseului său despre „Ateism" din *Dicţionar*. Şi răspunde:

> Că ateismul este un rău monstruos la cei care guvernează; şi la oamenii învăţaţi, chiar dacă vieţile lor sunt curate, pentru că, prin studiile lor, ei îi pot afecta pe cei care deţin funcţii; şi că, deşi nu este la fel de nociv ca fanatismul, pentru virtute este aproape întotdeauna fatal. Mai presus de toate, vreau să adaug că astăzi există mai puţini atei decât oricând, căci filosofii au înţeles că nu există nici o fiinţă vegetativă fără germene, nici un germene fără un scop final etc. [22]

Pentru Voltaire, ateismul era comparabil cu superstiţia şi fanatismul pe care filosofii erau atât de dornici să le elimine. Problema lui nu era Dumnezeu, ci doctrinele despre Dumnezeu, care constituiau o insultă la adresa stindardului sacru al raţiunii.

Evreii din Europa fuseseră şi ei afectaţi de noile idei. Baruch Spinoza (1632-77), un evreu olandez de origine spaniolă, pe care nu-l mai satisfăcea studierea Torei, se alăturase unui cerc filosofic de gânditori liberi ne-evrei. El a emis idei care se deosebeau profund de iudaismul convenţional şi care fuseseră influenţate de gândirea ştiinţifică a unor filosofi ca Descartes şi de scolastica creştină. În anul 1656, la vârsta de 24 de ani, a fost alungat oficial din sinagoga din Amsterdam. În timp ce i se citea edictul de excomunicare, luminile sinagogii erau stinse pe rând, până când congregaţia a rămas în întuneric total, fiecare credincios trăind personal întunericul din sufletul lui Spinoza, într-o lume fără Dumnezeu:

> Blestemat să fie ziua şi blestemat să fie noatea; blestemat la culcare şi blestemat la trezire, blestemat când iese şi blestemat când intră. Fie ca Domnul să nu-l ierte şi să nu-l recunoască niciodată! Fie ca nemulţumirea şi mânia Domnului să ardă de acum încolo împotriva acestui om, să-l apese cu toate blestemele scrise în cartea legii, să-i şteargă numele de sub cer. [23]

De atunci încolo, Spinoza n-a mai aparţinut nici uneia din comunităţile religioase ale Europei. Ca atare, a fost prototipul gândirii autonome, seculare, care va deveni frecventă în Occident. La începutul secolului 20, mulţi îl socoteau pe Spinoza un erou al modernităţii, simţind o afinitate cu exilul său simbolic, cu alienarea lui, în căutarea unei salvări nereligioase.

Spinoza fusese socotit ateu, dar el avea credinţă într-un Dumnezeu, chiar dacă acesta nu era Dumnezeul Bibliei. Ca şi faylasufii, el socotea că religia revelată era inferioară cunoaşterii ştiinţifice a lui Dumnezeu dobândită de filosof.

Natura credinţei religioase fusese rău înţeleasă, susţinea Spinoza într-un *Tratat teologico-politic*. Aceasta devenise „o simplă combinaţie de credulitate şi prejudecăţi", o „ţesătură de mistere fără sens".[24] El privea cu un ochi critic istoria biblică. Israeliţii numiseră „Dumnezeu" orice fenomen pe care nu-l puteau înţelege. Profeţii, de pildă, se spunea că fuseseră inspiraţi de Duhul lui Dumnezeu doar pentru că erau oameni foarte sfinţi şi dotaţi cu un intelect excepţional. Dar acest fel de „inspiraţie" nu era limitat la o elită, fiind accesibilă oricui, prin gândire naturală: riturile şi simbolurile credinţei puteau fi de ajutor doar maselor care erau incapabile de gândire ştiinţifică, raţională.

Ca şi Descartes, pentru existenţa lui Dumnezeu Spinoza se întorcea la Dovada Ontologică. Însăşi ideea de „Dumnezeu" conţine o validare a existenţei lui Dumnezeu, pentru că o fiinţă perfectă care n-ar exista ar însemna o contradicţie în termeni. Existenţa lui Dumnezeu era necesară pentru că numai ea dădea certitudinea şi încrederea necesară pentru deducţii ulterioare în legătură cu realitatea. Înţelegerea ştiinţifică a lumii ne arată că ea e guvernată de legi imuabile. Pentru Spinoza, Dumnezeu este pur şi simplu principiul legii, suma tuturor legilor eterne existente. Dumnezeu este o fiinţă materială, identică şi echivalentă cu ordinea care guvernează universul. Ca şi Newton, Spinoza se întorcea la vechea idee filosofică a emanaţiei. Pentru că Dumnezeu este inerent şi imanent în toate lucrurile – materiale şi spirituale – el poate fi definit ca legea care le orânduieşte existenţa. A vorbi de lucrarea lui Dumnezeu în lume era pur şi simplu un mod de a descrie principiile matematice şi cauzale ale existenţei. Era o negare absolută a transcendenţei.

Pare o doctrină sterilă, dar Dumnezeu, aşa cum îl concepea el, îi insufla lui Spinoza o adevărată veneraţie mistică. Ca sumă a tuturor legilor existente, Dumnezeu era cea mai înaltă perfecţiune, care îmbina totul în unitate şi armonie. Când fiinţele umane îşi contemplau lucrările minţii lor, aşa cum recomanda Descartes, ei se deschideau fiinţei eterne şi infinite a lui Dumnezeu care lucra în lăuntrul lor. Ca şi Platon, Spinoza credea că cunoaşterea intuitivă şi spontană dezvăluie prezenţa lui Dumnezeu mai mult decât o acumulare laborioasă de fapte. Bucuria şi fericirea pe care ni le dă cunoaşterea este egală cu iubirea de Dumnezeu, o zeitatê care nu este un obiect etern al gândirii ci cauza şi principiul acestei gândiri, profund unitar cu fiecare fiinţă umană. N-avem nevoie de nici o revelaţie sau lege divină: acest Dumnezeu este accesibil întregii umanităţi iar singura Toră este legea veşnică a naturii. Spinoza alinia vechea metafizică la noua ştiinţă: Dumnezeul lui nu era Cel ce nu poate fi cunoscut al neoplatonicienilor, fiind mai aproape de Fiinţa absolută descrisă de filosofi ca Toma d'Aquino. Dar era aproape şi de Dumnezeul mistic perceput înăuntrul lor de monoteiştii conservatori. Evrei, creştini şi filosofi aveau toţi tendinţa de a-l socoti pe Spinoza ateu: nu avea nimic personal acest Dumnezeu care era inseparabil de restul realităţilor. Într-adevăr, Spinoza folosise cuvântul „Dumnezeu" doar din motive istorice: el era de acord cu ateii, care susţineau că realitatea nu putea fi divizată într-o parte care era „Dumnezeu" şi o parte care era ne-Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu poate fi separat de nimic altceva,

este imposibil să spui că „el" există într-un fel obişnuit, oricare ar fi acesta. Ceea ce spunea de fapt Spinoza era că nu există nici un Dumnezeu care să corespundă înţelesului pe care îl dăm noi în mod obişnuit acestui cuvânt. Dar, de secole, mistici şi filosofi susţineau acelaşi lucru. Unii spuseseră că nu exista „Nimic" separat de lumea pe care o cunoaştem. Dacă n-ar fi absenţa lui En Sof cel transcendent, panteismul lui Spinoza ar semăna cu cabala şi am putea simţi o afinitate între misticismul radical şi ateismul în formare.

Cel care a deschis calea evreilor spre Europa modernă a fost însă filosoful german Moses Mendelssohn (1729-86), deşi, la început, acesta n-a avut nici o intenţie să creeze o filosofie specific iudaică. El era interesat de psihologie şi estetică, dar şi de religie, iar lucrările sale *Phaedon* şi *Ore matinale* au fost scrise pur şi simplu în contextul mai larg al iluminismului german: acestea urmăreau să stabilească existenţa lui Dumnezeu pe baze raţionale şi nu discutau problema din perspectivă iudaică. În ţări ca Franţa şi Germania, ideile liberale ale Iluminismului au adus emancipare şi le-au permis evreilor să intre în societate. N-a fost greu ca aceşti *maskilim*, cum erau numiţi evreii iluminaţi, să accepte filosofia religioasă a Iluminismului german. Iudaismul nu avusese niciodată obsesia doctrinară a creştinismului occidental. Concepţiile sale fundamentale erau practic identice cu religia raţională a Iluminismului, care în Germania mai accepta încă noţiunea de miracole şi de intervenţie dumnezeiască în problemele omeneşti. În *Ore matinale*, Dumnezeul filosofic al lui Mendelssohn era foarte asemănător cu Dumnezeul biblic. Era un dumnezeu personal iar nu o abstracţie metafizică. Caracteristici omeneşti precum înţelepciunea, bunătatea, dreptatea, blândeţea iubitoare şi intelectul puteau fi aplicate toate, în sensul lor cel mai înalt, acestei Fiinţe Supreme.

Dar, Dumnezeul lui Mendelssohn devenea în acest fel foarte asemănător cu noi. Credinţa lui era una tipic iluministă: rece, detaşată şi tinzând să ignore paradoxurile şi ambiguităţile trăirii religioase. Mendelssohn vedea viaţa fără Dumnezeu ca fiind lipsită de sens, dar credinţa lui nu era una pătimaşă: era satisfăcut cu cunoaşterea lui Dumnezeu prin raţiune. Teologia lui se bazează pe bunătatea lui Dumnezeu. Dacă oamenii ar trebui să se bazeze numai pe revelaţie, susţinea Mendelssohn, acest lucru nu s-ar potrivi cu bunătatea lui Dumnezeu, căci, aparent, foarte mulţi oameni fuseseră ţinuţi la distanţă de intenţiile divine. De aceea, filosofia sa se dispensa de calităţile intelectuale complexe cerute de Falsafah – care erau posibile doar pentru câţiva – şi se baza mai mult pe bun simţ, care era la îndemâna oricui. Acest fel de abordare implică totuşi o primejdie, căci este mult prea uşor să faci un asemenea Dumnezeu să se conformeze propriilor noastre prejudecăţi şi să absolutizezi aceste prejudecăţi.

Când s-a publicat *Phaedon*, în 1767, pledoaria filosofică pentru nemurirea sufletului conţinută în lucrare a avut un ecou pozitiv în cercurile ne-evreieşti sau creştine, chiar dacă acestea afişau uneori un aer de superioritate. Un tânăr pastor elveţian, Johann Caspar Lavater, a scris că autorul era bun de convertit la creştinism şi l-a provocat pe Mendelssohn să-şi apere public iudaismul.

Mendelssohn a fost apoi atras, aproape împotriva voinţei lui, într-o apărare raţională a iudaismului, deşi el nu împărtăşea credinţe tradiţionale precum poporul ales sau pământul făgăduinţei. A trebuit să facă o distincţie foarte fină: nu dorea să meargă pe calea lui Spinoza sau să atragă mânia creştinilor asupra coreligionarilor săi în cazul în care pledoaria sa pentru iudaism ar fi avut un succes prea mare. Ca alţi deişti, el a argumentat că revelaţia putea fi acceptată numai dacă adevărurile ei puteau fi demonstrate prin raţiune. Doctrina Treimii nu îndeplinea criteriul său. Iudaismul nu era o religie revelată ci o lege revelată. Concepţia evreiască despre Dumnezeu era în esenţă identică cu religia naturală care aparţinea întregii umanităţi şi putea fi demonstrată de raţiune, fără alt ajutor. Mendelssohn se baza pe vechile dovezi cosmologice şi ontologice, argumentând că funcţia Legii fusese de a-i ajuta pe evrei să cultive o noţiune corectă despre Dumnezeu şi să evite idolatria. Şi încheia cu o pledoarie pentru toleranţă. Religia universală a raţiunii trebuie să ducă la respect pentru alte căi de a-l aborda pe Dumnezeu, inclusiv pentru iudaism, care fusese persecutat timp de secole de bisericile Europei.

Evreii au fost mai puţin influenţaţi de Mendelssohn decât de filosofia lui Immanuel Kant, a cărui *Critică a Raţiunii Pure* (1781) a fost publicată în ultimul deceniu de viaţă a lui Mendelssohn. Kant definise Iluminismul ca „exodul omului de sub tutela auto-impusă" sau dependenţa de o autoritate exterioară.[25] Singura cale spre Dumnezeu trecea prin tărâmul autonom al conştiinţei morale, pe care a numit-o „raţiune practică". Kant a respins multe din capcanele religiei, cum ar fi autoritatea dogmatică a bisericilor, rugăciunea şi ritualul, căci toate îi împiedicau pe oameni să se bazeze pe propriile lor puteri şi le încuraja dependenţa de Altcineva. Dar el nu se opunea ideii de Dumnezeu în sine. Ca şi al-Ghazzali în urmă cu câteva secole, el susţinea că argumentele tradiţionale în sprijinul existenţei lui Dumnezeu erau inutile, căci mintea noastră nu poate pricepe decât lucruri care există în spaţiu sau timp şi nu este capabilă să cuprindă lucruri care se află dincolo de această categorie. El recunoştea însă că omenirea avea tendinţa naturală de a depăşi aceste limite şi de a căuta un principiu al unităţii care să ne dea o viziune asupra realităţii ca un tot coerent. Aceasta era ideea de Dumnezeu. Existenţa lui Dumnezeu nu putea fi dovedită logic, dar nici nu putea fi infirmată. Ideea de Dumnezeu era esenţială pentru noi: ea reprezenta limita ideală care ne permitea să dobândim o idee cuprinzătoare despre lume.

Pentru Kant, deci, Dumnezeu era pur şi simplu un avantaj de care se putea abuza. Ideea unui Creator înţelept şi atotputernic putea submina cercetarea ştiinţifică şi putea duce la leneşă sprijinire pe un *deus ex machina*, un zeu care să umple golurile din cunoaşterea noastră. Putea fi în acelaşi timp o sursă de mistificare inutilă, care să ducă la dispute acerbe, ca acelea care au lăsat răni în istoria bisericilor. Kant ar fi negat că este ateu. Contemporanii l-au descris ca pe un om credincios, profund conştient de capacitatea omenirii de a face rău. Tocmai de aceea, ideea de Dumnezeu i se părea esenţială. În *Critica Raţiunii Practice,* Kant susţinea că pentru a duce o viaţă morală, bărbaţii şi femeile

aveau nevoie de un conducător care să răsplătească virtutea prin fericire. Din această perspectivă, Dumnezeu era pur şi simplu conectat la un sistem etic, ca o reflecţie târzie. Centrul religiei nu mai era misterul lui Dumnezeu ci omul însuşi. Dumnezeu devenise o strategie care să ne permită să funcţionăm mai eficient şi mai moral, nemaifiind baza a tot ce există. Nu va trece mult şi unii vor duce cu un pas mai departe idealul lui de autonomie, dispensându-se cu totul de acest Dumnezeu cam lipsit de importanţă. Kant fusese unul dintre primii oameni din Occident care s-au îndoit de validitatea dovezilor tradiţionale, arătând că, de fapt, ele nu dovedeau nimic. Aceste dovezi nu vor mai apărea niciodată la fel de convingătoare.

Cu toate acestea, ideea părea eliberatoare pentru unii creştini, care credeau cu tărie că Dumnezeu închisese o cale spre credinţă numai pentru a deschide o alta. În *Cronică simplă a adevăratului creştinism*, John Wesley (1703-91) scria:

> Uneori aproape că sunt înclinat să cred că înţelepciunea lui Dumnezeu a îngăduit, în epocile mai recente, ca dovada exterioară a creştinismului să fie mai mult sau mai puţin înceţoşată şi complicată exact în acest scop, pentru ca oamenii (mai ales gânditorii) să nu se mai oprească la ea, ci să fie siliţi să privească şi înlăuntrul lor şi să se îngrijească de lumina care străluceşte în inimile lor. [26]

Pe lângă raţionalismul Iluminismului, apărea un nou gen de religiozitate, numită adesea „religia inimii". Deşi sediul ei era mai curând inima decât mintea, aceasta avea multe în comun cu deismul. Ea îi îndemna pe oameni să renunţe la dovezile şi autorităţile exterioare şi să-l descopere pe Dumnezeul care se afla în inima şi potenţialul fiecăruia. Ca mulţi deişti, discipolii fraţilor Wesley sau ai contelui pietist german Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-60) simţeau că se debarasează de adaosurile acumulate prin secole şi se întorc la creştinismul „simplu" şi „adevărat" al lui Hristos şi al primilor creştini.

John Wesley fusese întotdeauna un creştin fervent. Ca bursier al Colegiului Lincoln, Oxford, el şi fratele său Charles înfiinţaseră o societate pentru studenţi, cunoscută sub numele de Sfântul Club. Aici se acorda mare atenţie metodei şi disciplinei, astfel că membrii săi au devenit cunoscuţi sub numele de metodişti. În anul 1735, John şi Charles au plecat peste ocean, ajungând ca misionari în colonia Georgia din America, dar John s-a întors dezolat peste doi ani, notându-şi în jurnal: „M-am dus în America să-i convertesc pe indieni; dar, vai, pe mine cine mă va converti?" [27] În timpul călătoriei, fraţii Wesley fuseseră foarte impresionaţi de nişte misionari ai sectei morave, care evitau toate doctrinele, insistând că religia era pur şi simplu o chestiune de inimă. În anul 1738, John a trecut printr-o experienţă de convertire, în cursul unei întruniri morave dintr-o capelă de pe Aldersgate Street din Londra, care l-a convins că primise o misiune directă de la Dumnezeu să predice acest nou gen de creştinism în toată Anglia. De atunci încolo, el şi discipolii săi au călătorit prin ţară, predicându-le muncitorilor şi ţăranilor, în pieţe şi pe ogoare.

Era esenţial să simţi că te-ai „născut din nou". Era „absolut necesar" să-l

simţi „pe Dumnezeu suflând, cum se zice, *în permanenţă* asupra sufletului omenesc", umplându-i pe creştini de „o dragoste continuă, plină de recunoştinţă faţă de Dumnezeu", care era simţită în mod conştient şi datorită căreia devenea „firesc şi, într-un fel, necesar, să-i iubeşti pe toţi copiii lui Dumnezeu, cu bunătate, blândeţe şi îndelungă suferinţă".[28] Doctrinele despre Dumnezeu erau nefolositoare şi puteau fi chiar dăunătoare. Efectul psihologic al cuvintelor lui Iisus asupra credinciosului era dovada cea mai bună a adevărului religiei. Ca şi în cazul puritanismului, trăirea emoţională a religiei era singura dovadă a credinţei adevărate şi deci, a salvării. Dar acest misticism-pentru-toţi putea fi primejdios. Misticii subliniaseră în permanenţă pericolele căilor spirituale şi avertizaseră că ele pot duce la isterie: pacea şi liniştea erau semnele adevăratului misticism. Acest creştinism renăscut putea genera un comportament frenetic, ca extazul violent al quakerilor şi shakerilor. Putea duce şi la disperare: poetul William Cowper (1731-1800) şi-a pierdut minţile când nu s-a mai simţit mântuit, imaginându-şi această lipsă de simţire ca pe un semn că era damnat.

În religia inimii, doctrinele în legătură cu Dumnezeu erau transpuse în stări emoţionale lăuntrice. Astfel, Contele von Zinzendorf, patronul câtorva comunităţi religioase care trăiau pe moşiile sale din Saxonia, susţinea, ca şi Wesley, că „nu în gânduri sau în cap se afla credinţa, ci în inimă, o lumină luminată în inimă".[29] Academicienii n-aveau decât să-i dea înainte cu „pălăvrăgeala lor despre taina Treimii", căci înţelesul doctrinei nu se afla în relaţiile celor trei Persoane una cu alta, ci în „ceea ce reprezintă ele pentru noi".[30] Întruparea exprima misterul noii naşteri a fiecărui creştin, atunci când Christos a devenit „Regele inimii". Acest gen emoţional de spiritualitate apăruse şi în Biserica Romano-Catolică, în devoţiunea pentru Sfânta Inimă a lui Iisus, statornicită cu toată opoziţia iezuiţilor şi a Bisericii, care priveau cu neîncredere sentimentalismul adesea exagerat al acesteia. Ea a supravieţuit până azi: în multe biserici romano-catolice se află câte o statuie reprezentând un Crist care-şi dezgoleşte pieptul pentru a da la iveală o inimă umflată, înconjurată de un nimb de flăcări. Era felul în care îl văzuse Marguerite-Marie Alacoque (1647-90), în mănăstirea ei de la Paray-le-Monial din Franţa. Nu există nici o asemănare între acest Crist şi personajul auster din Evanghelii. În autocompătimirea sa jeluitoare se dezvăluie primejdiile pe care le implică o concentrare asupra inimii care exclude mintea. În anul 1682, Marguerite-Marie îşi amintea că Iisus i s-a arătat la începutul postului mare:

> acoperit de răni şi vânătăi. Sângele Său scump curgea din belşug: „Nu va avea nimeni", întreba El cu voce tristă şi tânguitoare, „milă şi compătimire pentru Mine, nu va participa nimeni la durerea Mea, în starea de plâns în care Mă aduc păcătoşii, mai ales acum?"[31]

Femeie nevropată, care mărturisea că urăşte însăşi ideea de sex, care suferea de tulburări de alimentaţie şi se deda la acte masochiste nesănătoase pentru a-şi dovedi „dragostea" pentru Sfânta Inimă, Marguerite-Marie ne arată cum poate

s-o ia razna o religie care este numai a inimii. Adesea, Cristul ei nu este altceva decât împlinirea unei dorinţe, căci Sfânta Inimă a acestuia este pentru ea compensaţia pentru iubirea pe care n-a trăit-o niciodată: „Vei fi pe veci ucenica Ei iubită, obiectul bunului Său plac şi victima dorinţelor Sale", îi spune Iisus. „Ea va fi singura încântare a tuturor dorinţelor tale; Ea îţi va îndrepta defectele şi ţi le va alimenta şi va îndeplini în locul tău orice îndatorire." [32] Concentrându-se numai asupra lui Iisus omul, o astfel de evlavie este pur şi simplu o proiecţie care îl înlănţuie pe creştin într-un egoism bolnăvicios.

Suntem evident departe de raţionalismul rece al Iluminismului; cu toate acestea, a existat o legătură între religia inimii, în forma sa cea mai bună, şi deism. Kant, de pildă, fusese educat la Kõnigsburg ca pietist, secta luterană în care îşi avea rădăcinile şi Zinzendorf. Religia propusă de Kant, o religie care să fie în limitele raţiunii neajutorate, este asemănătoare cu insistenţa pietistă pentru o religie „înscrisă în chiar constituţia sufletului" [33] mai curând decât într-o revelaţie consacrată în doctrinele unei biserici autoritare. Se spune că atunci când a devenit cunoscut pentru vederile sale radicale despre religie, Kant şi-a liniştit servitorul pietist, spunându-i că nu făcuse decât să „distrugă dogma pentru a face loc credinţei".[34] John Wesley era fascinat de Iluminism şi foarte ataşat idealului libertăţii. Era interesat de ştiinţă şi tehnică, făcea în joacă experienţe cu eletricitate şi împărtăşea optimismul iluminist în legătură cu natura umană şi cu posibilităţile progresului. Învăţatul american Albert C. Outler subliniază că atât noua religie a inimii cât şi raţionalismul Iluminismului erau împotriva orânduirii şi nu aveau încredere în autoritatea exterioară; se aliau cu modernii împotriva celor învechiţi şi împărtăşeau aceeaşi ură faţă de lipsa de omenie şi acelaşi entuziasm pentru filantropie. Într-adevăr, se pare că o credinţă radicală a fost cea care a netezit calea idealurilor Iluminismului atât printre evrei cât şi printre creştini. Există o asemănare remarcabilă între unele din aceste mişcări extreme. Multe dintre aceste secte păreau să reacţioneze la schimbările uriaşe ale vremii încălcând tabuuri religioase. Unele păreau blasfematoare; altele erau etichetate ca ateiste, în timp ce câteva au avut lideri care au susţinut de-a dreptul că sunt întrupări ale lui Dumnezeu. Multe dintre aceste secte aveau un discurs mesianic şi proclamau venirea iminentă a unei lumi cu totul noi.

În Anglia existase un adevărat val de exaltare apocaliptică sub guvernul puritan al lui Oliver Cromwell, mai ales după executarea Regelui Carol I, în 1649. Autorităţilor puritane le era greu să stăpânească fervoarea religioasă care izbucnise în armată şi printre oamenii de rând, dintre care mulţi credeau că Ziua Domnului era aproape. Dumnezeu avea să-şi reverse Duhul asupra întregului său popor, cum promitea Biblia, şi avea să-şi statornicească definitiv Împărăţia sa în Anglia. Cromwell însuşi pare să fi nutrit asemenea speranţe, ca şi acei puritani care s-au stabilit în Noua Anglie în anii 1620. În 1649, Gerard Winstanley îşi întemeiase obştea de „diggeri" (săpători, *n.tr.*) lângă Cobham, la Surrey, hotărât să readucă omenirea la starea ei originară, aşa cum era atunci când Adam cultiva Grădinile Raiului: în această nouă societate, proprietatea

privată, deosebirile de clasă şi autoritatea umană aveau să dispară. Primii quakeri – George Fox şi James Naylor şi discipolii lor – predicau că toţi oamenii se pot adresa lui Dumnezeu direct. Exista o Lumină Lăuntrică în fiecare individ şi, o dată ce aceasta era descoperită şi întreţinută, oricine, indiferent de clasă sau statut, putea dobândi mântuirea aici, pe pământ. Fox însuşi predica în secta sa, Societatea Prietenilor, pacifismul, non-violenţa şi un egalitarism radical. Speranţa de libertate, egalitate şi fraternitate se născuse în Anglia cu vreo 140 de ani înainte ca locuitorii Parisului să dea asaltul asupra Bastiliei.

Sectele care ofereau exemplele cele mai revelatoare pentru acest nou spirit religios aveau multe în comun cu ereticii din Evul Mediu târziu, cunoscuţi sub numele de Fraţii Spiritului Liber. După cum explica istoricul britanic Norman Cohn în *Căutarea Mileniului, milenariştii revoluţionari şi anarhiştii mistici ai Evului Mediu*, Fraţii erau acuzaţi de către duşmanii lor de panteism. Ei „n-au ezitat să spună 'Dumnezeu este totul', 'Dumnezeu este în fiecare piatră şi în fiecare mădular al trupului omenesc, tot aşa de sigur cum este în pâinea de împărtăşanie'. 'Fiecare lucru creat este divin.'" [35] Era o reinterpretare a viziunii lui Plotin. Esenţa eternă a tuturor lucrurilor, care emanase din Unul, era divină. Tot ce exista aspira să se reîntoarcă la Izvorul său Divin şi, în cele din urmă, avea să fie re-absorbit în Dumnezeu: chiar şi cele trei Persoane ale Treimii vor fi în cele din urmă contopite în Unitatea primordială. Mântuirea era dobândită prin recunoaşterea naturii divine a Unului, aici, pe pământ. Un tratat scris de unul dintre Fraţi, găsit într-o sihăstrie de lângă Rin, explica: „Esenţa divină este esenţa mea iar esenţa mea este esenţa divină". Fraţii au afirmat în mod repetat: „Fiecare creatură raţională este binecuvântată în natura sa." [36] Nu era atât un crez filosofic cât o aspiraţie pătimaşă de depăşire a limitelor umanităţii. Cum spunea Episcopul de Strasbourg, Fraţii „spun că ei sunt Dumnezeu prin natură, fără nici o distincţie. Ei cred că toate perfecţiunile divine se află în ei, că sunt veşnici şi întru veşnicie". [37]

Cohn susţine că sectele creştine extremiste din Anglia lui Cromwell, cum ar fi quakerii, levelerii şi ranterii, reprezentau o reînviere a ereziei Spiritului Liber din secolul 14. Nu era, fireşte, o reînviere conştientă, dar aceşti entuziaşti din secolul 16 ajunseseră pe căi independente la o viziune panteistă care e greu să nu fie interpretată ca o versiune populară a panteismului filosofic ce avea să fie curând demascat de Spinoza. Winstanely probabil nu credea deloc într-un Dumnezeu transcendent, deşi – la fel ca alţi radicali – acesta se codea să-şi formuleze credinţa în termeni conceptuali. Nici una dintre aceste secte revoluţionare nu credea cu adevărat că-şi datorează mântuirea ispăşirii unui Iisus istoric. Cristul care conta pentru ele era o prezenţă difuzată prin membrii comunităţii care, virtual, nu se deosebea de Duhul Sfânt. Toţi erau de acord că profeţia încă mai reprezenta mijlocul principal de abordare a lui Dumnezeu şi că inspiraţia directă venită de la Duh era superioară învăţăturii religiilor statornicite. Fox îi învăţa pe quakerii săi să-l slujească pe Dumnezeu într-o tăcere care amintea de *hesychasm*-ul grec sau de *via negativa* a filosofilor medievali. Vechea idee a unui Dumnezeu trinitar se dezintegra: prezenţa divină

imanentă nu putea fi divizată în trei persoane. Emblema sa era Unitatea, reflectată în unitatea şi egalitarismul diferitelor comunităţi. Ca şi Fraţii, unii dintre ranteri se considerau a fi de esenţă divină: unii pretindeau că sunt Christos sau o nouă întrupare a lui Dumnezeu. Ca Mesia, ei predicau o doctrină revoluţionară şi o nouă ordine mondială. În tratatul polemic *Gangrena sau catalog şi dezvăluire a multora din erorile, ereziile, blasfemiile şi practicile pernicioase ale sectanţilor acestui timp* (1640), criticul lor presbiterian Thomas Edwards sintetiza astfel credinţele ranterilor:

> Fiecare creatură, în prima fază a creaţiei, a fost Dumnezeu şi fiecare creatură este Dumnezeu, fiecare creatură care are viaţă şi suflu fiind o emanaţie a lui Dumnezeu, şi iar se va întoarce întru Dumnezeu, va fi absorbit întru Dumnezeu ca o picătură în ocean... Un om botezat cu Duhul Sfânt cunoaşte toate lucrurile, chiar cum cunoaşte Dumnezeu toate lucrurile şi acesta este un mister adânc...Căci dacă un om prin spirit cunoaşte că se află într-o stare de graţie, deşi a comis o crimă sau s-a dedat la beţie, Dumnezeu n-a văzut nici un păcat la el... Toţi pământenii sunt Sfinţi şi ar trebui să existe o comunitate de bunuri şi Sfinţii ar trebui să aibă parte la pământurile şi Moşiile Nobililor şi a altora ca ei. [38]

Ca şi Spinoza, ranterii erau acuzaţi de ateism. Ei încălcau deliberat tabuurile creştine prin crezul lor în liberul arbitru şi susţineau blasfemia că nu exista nici o deosebire între Dumnezeu şi om. Abstracţia ştiinţifică – pe măsura lui Kant sau Spinoza – nu era la îndemâna oricui, însă în exaltarea de sine a ranterilor sau în Lumina Lăuntrică a quakerilor se poate vedea o aspiraţie asemănătoare cu cea exprimată un secol mai târziu de revoluţionarii francezi care au înscăunat Zeiţa Raţiunii în Panteon.

Unii ranteri se credeau Mesia, o reîntrupare a lui Dumnezeu, care avea să întemeieze o nouă Împărăţie. Relatările pe care le avem despre vieţile lor ne sugerează în unele cazuri tulburări mentale, dar se pare totuşi că ei au avut aderenţi, întrucât veneau în întâmpinarea unei nevoi spirituale şi sociale a Angliei timpului lor. Astfel, William Franklin, un gospodar respectabil, a înnebunit în 1646, după ce familia sa a fost lovită de ciumă. El şi-a înspăimântat coreligionarii creştini, proclamându-se Dumnezeu sau Cristos, dar ulterior a retractat şi şi-a cerut iertare. Părea a fi în deplinătatea facultăţilor mintale, cu toate acestea şi-a părăsit soţia şi a început să se culce cu alte femei, ducând, se pare, o viaţă de proastă reputaţie şi de vagabondaj. Una din aceste femei, Mary Gadbury, a început să aibă viziuni şi să audă voci, profeţind o nouă ordine socială care avea să desfiinţeze toate diferenţele dintre clase. Franklin a devenit pentru ea Dumnezeu şi Cristos. Se pare că au atras un număr de discipoli, dar în 1650 au fost arestaţi, biciuiţi şi întemniţaţi la Bridewell. Cam în acelaşi timp, un alt personaj, pe nume John Robbins, era şi el venerat ca Dumnezeu: el pretindea că este Dumnezeu Tatăl şi credea că soţia lui avea să dea în curând naştere Mântuitorului omenirii.

Anumiţi istorici neagă că oameni ca Robbins şi Franklin ar fi fost ranteri, observând că ştim despre activităţile lor doar de la duşmanii lor, care s-ar fi

putut să le denatureze credinţele din raţiuni polemice. Ni s-au păstrat însă câteva texte aparţinând unor ranteri notabili, cum ar fi Jacob Bauthumely, Richard Coppin şi Laurence Clarkson, care indică acelaşi complex de idei: şi ei predicau un crez social revoluţionar. În tratatul său *Laturile de lumină şi întuneric ale lui Dumnezeu* (1650), Bauthumely vorbeşte despre Dumnezeu în termeni care ne trimit la credinţa sufistă că Dumnezeu este Ochiul, Urechea şi Mâna omului care se îndreaptă spre el: „O, Doamne, ce pot eu să spun că eşti tu?" se întreabă el. „Căci, dacă spun că te văd, nu înseamnă decât că tu însuţi te vezi pe tine; căci nimic în mine nu este în stare să te vadă, decât tu însuţi; dacă spun că te cunosc, nu înseamnă decât cunoaşterea ta însuţi." [39] La fel ca raţionaliştii, Bauthumely respinge doctrina Treimii şi, ca un sufist, îşi descrie credinţa în natura divină a lui Iisus spunând că, deşi acesta *era* divin, Dumnezeu nu se putea manifesta numai într-un singur om: „El sălăşluieşte cu adevărat şi în substanţă în carnea altor oameni şi Creaturi, ca şi în omul Christos".[40] Adorarea unui Dumnezeu distinct, localizat, este o formă de idolatrie; Raiul nu este un loc, ci prezenţa spirituală a lui Christos. Ideea biblică de Dumnezeu, credea Bauthumely, era nepotrivită: păcatul nu era o acţiune ci o condiţie, o întrerupere a naturii noastre divine. Cu toate acestea, în chip misterios, Dumnezeu era prezent în păcat, care era pur şi simplu „latura întunecată a lui Dumnezeu, o simplă lipsire de lumină".[41] Bauthumely a fost denunţat ca ateu de duşmanii săi, dar viziunea sa, deşi exprimată în termeni mult mai grosolani, nu este departe în spirit de cea a lui Fox, Wesley şi Zinzendorf. Ca şi pietiştii şi metodiştii de mai târziu, el încerca să facă dintr-un Dumnezeu care devenise distant şi neomenesc de obiectiv un Dumnezeu lăuntric şi să transpună doctrina tradiţională în trăire religioasă. De asemenea, împărtăşea respingerea autorităţii şi viziunea fundamental optimistă despre omenire, îmbrăţişată mai târziu de filosofii Iluminismului şi de cei ce subscriau la o religie a inimii.

Bauthumely cocheta cu doctrina profund incitantă şi subversivă a sfinţeniei păcatului. Dacă Dumnezeu era totul, păcatul nu era nimic – o aserţiune pe care au încercat s-o demonstreze şi ranteri ca Laurence Clarkson şi Alastair Coppe prin încălcări flagrante ale codului sexual al vremii sau prin proferarea de blesteme şi blasfemii în public. Coppe mai ales era vestit pentru faptul că se îmbăta şi fuma. Odată devenit ranter, el s-a dedat la ceea ce fusese evident o poftă îndelung reprimată de a înjura şi de a blestema. Îl auzim blestemând timp de o oră din amvonul unei biserici din Londra şi înjurând o hangiţă atât de îngrozitor că femeia a tremurat ore întregi după incident. Poate să fi fost o reacţie la represiva etică puritană cu accentul ei maladiv pus pe păcătoşenia lumii. Fox şi quakerii săi insistau că păcatul nu era în nici un caz inevitabil. Desigur, el nu-şi îndemna prietenii să păcătuiască şi nu putea suferi limbajul licenţios al ranterilor, dar încerca să predice o antropologie mai optimistă şi să refacă echilibrul. În tratatul său intitulat *Un singur ochi*, Lawrence Clarkson susţinea că, întrucât Dumnezeu făcuse toate lucrurile bune, „păcatul" exista doar în imaginaţia oamenilor. Dumnezeu însuşi susţinuse în Biblie că va face din întuneric lumină. Monoteiştilor le-a fost întotdeauna greu să accepte realitatea

păcatului, deşi misticii au încercat să descopere o viziune mai holistă. Julian din Norwich crezuse că păcatul era ceva „cuvenit" şi cumva necesar. Cabaliştii sugeraseră că păcatul era în chip misterios înrădăcinat în Dumnezeu. Libertarismul extrem al unor ranteri precum Coppe şi Clarkson poate fi văzut ca o încercare brutală dar eficientă de a se debarasa de un creştinism care îi terorizase pe credincioşi cu doctrina sa despre un Dumnezeu mânios şi răzbunător. Creştinii raţionalişti şi „iluminaţi" încercau şi ei să rupă lanţurile unei religii care îl înfăţişa pe Dumnezeu ca pe un personaj autoritar şi crud şi să descopere o zeitate mai blândă.

Istoricii sociologi au remarcat că creştinismul occidental se singularizează între religiile lumii prin alternanţe extreme de perioade de represiune şi îngăduinţă. Totodată, ei au observat că fazele represive coincid de obicei cu o reînsufleţire religioasă. Climatul moral mai relaxat al Iluminismului avea să fie urmat, în multe regiuni din Occident, de represiunile epocii victoriene, însoţite de avântul unei religiozităţi mai fundamentaliste. În timpul nostru, am fost martorii societăţii îngăduitoare a anilor 1960, care a cedat locul eticii mai puritane din anii 1980, care a coincis şi cu ridicarea fundamentalismului creştin în Occident. Este un fenomen complex care, fără îndoială, nu are doar o singură cauză. Este totuşi tentant să-l asociezi cu ideea de Dumnezeu, pe care occidentalii au găsit-o problematică. Teologii şi misticii Evului Mediu au propovăduit poate un Dumnezeu al iubirii, dar înspăimântătoarea Judecată de Apoi înfăţişată în catedrale, descriind chinurile celor damnaţi, ne spune altă poveste. După cum am văzut, sentimentul de Dumnezeu a fost adesea caracterizat în Occident prin întuneric şi luptă. Ranteri precum Clarkson şi Coppe ridiculizau tabuuri creştine, proclamând sfinţenia păcatului în acelaşi timp în care, în diferite ţări ale Europei, se dezlănţuia vânătoarea de vrăjitoare. Creştinii radicali din Anglia lui Cromwell se răzvrăteau şi ei împotriva unui Dumnezeu şi a unei religii care cereau prea mult şi înspăimântau prea mult.

Noul creştinism re-născut care începea să apară în Occident în secolele 17 şi 18 era adesea maladiv şi caracterizat de emoţii şi răsturnări violente şi adesea primejdioase. Acest lucru se poate vedea în valul de fervoare religioasă cunoscut sub numele de Marea Deşteptare, care a cuprins Noua Anglie în anii 1730. El fusese inspirat de predicile evanghelice ale lui George Whitfield, un discipol şi coleg al fraţilor Wesley, şi de predicile despre flăcările iadului ţinute de Jonathan Edwards (1703-58), fost student la Yale. Edwards descrie această Deşteptare în eseul său „O relatare fidelă a surprinzătoarei lucrări a lui Dumnezeu la Northampton, Connectincut". El îşi descrie enoriaşii de acolo ca fiind oameni cu totul obişnuiţi: sobri, ordonaţi şi buni, dar lipsiţi de fervoare religioasă. Nici mai buni nici mai răi ca oamenii din celelalte colonii. Dar, în anul 1734, doi tineri au fost răpuşi de o moarte năpraznică şi această întâmplare (amplificată, se pare, de nişte cuvinte înspăimântătoare rostite de însuşi Edwards) a împins oraşul într-un atac de fervoare religioasă. Oamenii nu mai vorbeau decât despre religie; întrerupeau lucrul şi îşi petreceau toată ziua citind Biblia. În vreo şase luni au avut loc în jur de trei sute de convertiri la religia re-născută, din toate

clasele societăţii, uneori chiar cinci pe săptămână. În această explozie religioasă, Edwards vedea lucrarea directă a lui Dumnezeu şi asta în sens literal, nu doar un mod evlavios de exprimare. După cum repeta iar şi iar, „Dumnezeu părea să se fi întrecut pe sine" în Noua Anglie şi îi mâna pe oameni într-un chip minunat şi miraculos. Trebuie totuşi spus că Sfântul Duh se manifesta uneori prin simptome destul de isterice. Uneori, ne spune Edwards, enoriaşii erau de-a dreptul „zdrobiţi" de frica lui Dumnezeu şi „se scufundau într-un abis, apăsaţi de sentimentul unei vinovăţii despre care erau gata să creadă că depăşea mila lui Dumnezeu." Stare urmată de o euforie la fel de extremă, când oamenii se simţeau brusc mântuiţi. Obişnuiau „să izbucnească în râs, vărsând adesea lacrimi în acelaşi timp, ca un torent, şi plângând zgomotos. Alteori, nu se puteau abţine să strige tare, exprimându-şi marea lor admiraţie." [42] Suntem evident departe de stăpânirea calmă pe care misticii din toate marile tradiţii religioase o socotesc a fi emblema adevăratei iluminări.

Aceste schimbări bruşte, intens emoţionale, au continuat să caracterizeze redeşteptarea religioasă din America. Era o nouă naştere, însoţită de convulsii violente, durere şi sforţare, o nouă versiune a luptei occidentale cu Dumnezeu. Deşteptarea s-a răspândit ca o epidemie, cuprinzând oraşele şi satele din împrejurimi, aşa cum avea să se întâmple un secol mai târziu, când statul New York va fi numit Ţinutul Pârjolit, pentru că era atât de frecvent pârjolit de flăcările zelului religios. Aflându-se în această stare avântată, Edwards nota că oamenii pe care-i convertise simţeau că întreaga lume era încântătoare. Ei nu se puteau desprinde de bibliile lor şi uitau chiar să mănânce. Poate nu trebuie să ne surprindă că peste un timp emoţiile lor s-au stins, iar după vreo doi ani Edwards nota că „a început să fie clar că Duhul lui Dumnezeu s-a retras treptat de la noi". Din nou, el nu vorbea metaforic: Edwards era un adevărat literalist occidental în materie de religie. El era convins că Deşteptarea fusese o revelaţie directă a lui Dumnezeu în mijlocul lor, lucrarea palpabilă a Sfântului Duh, ca la prima sa Pogorâre asupra apostolilor. Când Dumnezeu s-a retras, la fel de brusc cum venise, locul său a fost luat – iarăşi aproape literal – de Satan. Entuziasmul a fost urmat de o disperare sinucigaşă. La început, un singur suflet sărman şi-a luat viaţa, tăindu-şi gâtul şi „După asta, unor mulţimi, în oraşul acesta şi în altele, pare să li se fi sugerat cu tărie şi să li se fi impus să facă la fel. Mulţi au fost îndemnaţi, ca şi cum cineva le-ar fi vorbit, 'Taie-ţi gâtul, acum e momentul. Acum!'" Doi oameni au fost înnebuniţi de „ciudate fantasme înşelătoare".[43] N-au mai existat convertiri, dar oamenii care au supravieţuit acestei experienţe erau mai calmi şi mai voioşi decât fuseseră înainte de Deşteptare, sau cel puţin aşa ne face Edwards să credem. Dumnezeul lui Jonathan Edwards şi al convertiţilor săi, care s-a revelat într-o astfel de anormalitate şi durere, era evident la fel de înfricoşător şi de arbitrar ca întotdeauna în relaţiile sale cu oamenii. Oscilaţiile emoţionale violente, de la exaltare dementă la disperare profundă, ne arată că mulţi dintre cei mai puţin favorizaţi din America îşi păstrau cu greu echilibrul când aveau de-a face cu „Dumnezeu". Şi ne mai indică o convingere pe care o găsim şi la religia ştiinţifică a lui

Newton, anume că Dumnezeu este direct răspunzător de tot ce se întâmplă în lume, indiferent cât de ciudat.

E greu de asociat această religiozitate pătimaşă şi iraţională cu calmul măsurat al Părinţilor Fondatori. Edwards a avut mulţi opozanţi care au criticat foarte aspru Deşteptarea. Dumnezeu ar trebui să se exprime numai în mod raţional, susţineau liberalii, iar nu dând buzna violent în treburile omeneşti. Dar, în *Religia şi spiritul american; de la Marea Deşteptare la Revoluţie*, Alan Heimart susţine că noua naştere propovăduită de Deşteptare era o versiune evanghelică a idealului iluminist de căutare a fericirii: ea reprezenta o „eliberare existenţială dintr-o lume în care 'totul deşteaptă o frică puternică'".[44] Deşteptarea s-a petrecut în coloniile mai sărace, unde oamenii se aşteptau prea puţin să fie fericiţi în această lume, cu toate speranţele rafinatului Iluminism. Experienţa de a te fi născut din nou, susţinuse Edwards, producea un sentiment de bucurie şi o percepere a frumuseţii care se deosebeau cu totul de orice altă senzaţie obişnuită. Ca atare, prin Deşteptare, întâlnirea cu Dumnezeu făcuse ca Iluminismul Lumii Noi să fie accesibil şi altora, nu numai celor câţiva oameni de succes din colonii. Să ne mai amintim că Iluminismul filosofic era perceput şi ca o eliberare semireligioasă. Termenii *éclaircissement* şi *Aufklärung* au conotaţii evident religioase. Dumnezeul lui Jonathan Edwards a contribuit şi la entuziasmul revoluţionar din 1775. În ochii revivaliştilor, Marea Britanie îşi pierduse noua lumină care strălucise atât de puternic în timpul revoluţiei puritane, iar acum părea decadentă şi retrogradă. Edwards şi colegii săi au fost cei care au condus primii paşi ai claselor de jos americane spre revoluţie. Mesianismul era esenţial în religia lui Edwards: strădania omenească avea să grăbească venirea Împărăţiei lui Dumnezeu, care era posibilă şi iminentă în Lumea Nouă. Deşteptarea însăşi (în ciuda finalului său tragic) i-a făcut pe oameni să creadă că procesul de răscumpărare descris în Biblie începuse deja. Dumnezeu era ferm angajat în acest proiect. Edwards dădea doctrinei Treimii o interpretare politică: Fiul era „zeitatea generată de înţelegerea lui Dumnezeu", reprezentând astfel schiţa Noului Commonwealth; Duhul, „zeitatea care subzistă în act", era forţa care avea să îndeplinească în timp acest plan cadru.[45] În Lumea Nouă a Americii, Dumnezeu avea să-şi poată astfel contempla propria desăvârşire pe pământ. Societatea avea să exprime chiar „perfecţiunile" lui Dumnezeu. Noua Anglie avea să fie o „cetate pe înălţime", o lumină pentru creştini, „strălucind de reflectarea slavei lui Iehova ridicată deasupra ei, care se va arăta tuturor, atrăgătoare şi încântătoare".[46] Dumnezeul lui Jonathan Edwards avea deci să se întrupeze în Commonwealth: Iisus era văzut ca fiind întruchipat într-o societate bună.

Alţi calvinişti se aflau în avangarda progresului: ei introduceau chimia în programele de învăţământ din America, iar Timothy Dwight, nepotul lui Edwards, vedea în cunoaşterea ştiinţifică un preludiu la perfecţiunea finală a umanităţii. Dumnezeul lor nu însemna neapărat obscurantism, cum şi-au imaginat uneori liberalii. Calviniştilor nu le plăcea cosmologia lui Newton, care-i lăsa lui Dumnezeu prea puţine de făcut, după ce pusese lucrurile în

mişcare. Cum am văzut, ei preferau un Dumnezeu care să fie literalmente activ în lume: doctrina lor despre predestinare arată că, în viziunea lor, Dumnezeu era cu adevărat responsabil pentru tot ce se întâmpla aici, jos, fie bine fie rău. Asta însemna că ştiinţa îl putea dezvălui doar pe Dumnezeu cel care putea fi observat în toate acţiunile creaturilor sale – naturale, civile, fizice şi spirituale – chiar şi în acele activităţi care păreau fortuite. În unele privinţe, calviniştii erau mai îndrăzneţi în gândirea lor decât liberalii, care se opuneau revivalismului acestora şi preferau credinţa simplă „noţiunilor speculative şi încâlcite" care-i tulburau în predicile unor revivalişti precum Whitfield şi Edwards. Alan Heimart susţine că originile anti-intelectualismului din societatea americană ar putea să nu se afle la calvinişti şi evanghelişti ci la bostonieni mai raţionali, precum Charles Chauncey sau Samuel Quincey, care preferau idei despre Dumnezeu „mai simple şi mai clare". [47]

Existaseră unele mişcări foarte asemănătoare şi în sânul iudaismului, care aveau şi ele să pregătească drumul spre răspândirea unor idealuri raţionaliste printre evrei şi să le îngăduie asimilarea cu populaţia ne-evreiască din Europa. În anul apocaliptic 1666, un Mesia evreu a declarat că răscumpărarea era aproape şi a fost acceptat în extaz de evrei din toată lumea. Shabbetai Zevi se născuse de aniversarea distrugerii Templului, în anul 1626, într-o familie de evrei sefarzi bogaţi din Smirna, Asia Mică. Pe măsură ce creştea, începea să aibă porniri ciudate, pe care le-am diagnostica probabil azi ca maniaco-depresive. Avea perioade de disperare profundă, în care obişnuia să se retragă din familie şi să trăiască în singurătate. Acestea erau urmate de o exaltare vecină cu extazul. În timpul acestor perioade „de demenţă", uneori încălca deliberat şi spectaculos Legea lui Moise: mânca în public alimente interzise, rostea numele sacru al Domnului şi susţinea că fusese inspirat în acţiunile sale de o revelaţie specială. Se credea Mesia cel îndelung aşteptat. Până la urmă, rabinii n-au mai suportat şi, în 1656, l-au alungat pe Shabbetai din oraş. Acesta a ajuns rătăcitor prin comunităţile evreieşti din Imperiul otoman. În timpul unei crize de demenţă la Istanbul, a anunţat că Tora a fost abrogată, urlând în gura mare: „Binecuvântat eşti Tu, Domnul Dumnezeul nostru, Care îngădui ceea ce este interzis!" La Cairo, a stârnit scandal căsătorindu-se cu o femeie care fugise de pogromurile ucigaşe din Polonia în 1648 şi trăia acum ca prostituată. În anul 1662, Shabbetai s-a pornit spre Ierusalim: în acel moment se afla într-o pasă depresivă şi se credea posedat de demoni. În Palestina, a auzit despre un rabin tânăr şi învăţat, pe nume Nathan, care era un exorcist priceput, aşa că s-a pornit să-l caute la locuinţa lui din Gaza.

La fel ca Shabbetai, Nathan studiase cabala lui Isaac Luria. Când l-a întâlnit pe evreul tulburat din Smirna, i-a spus că nu e posedat: neagra lui disperare venea din faptul că era cu adevărat Mesia. Când se scufunda în acele adâncuri, el lupta împotriva forţelor malefice ale Celeilalte Părţi, dând drumul scânteilor divine în tărâmul învelişurilor *kelipoth,* care nu puteau fi răscumpărate decât de însuşi Mesia. Shabbetai avea misiunea să coboare în iad, mai înainte de a putea dobândi răscumpărarea finală a poporului lui Israel. Elocinţa lui Nathan

l-a convins. La 31 mai, 1665, a fost cuprins brusc de o bucurie dementă şi, cu încurajarea lui Nathan, şi-a anunţat misiunea mesianică. Rabini de vază au respins toată această absurditate primejdioasă, dar mulţi dintre evreii din Palestina au dat năvală la Shabbetai, care a ales doisprezece discipoli pentru a-i face judecătorii triburilor lui Israel, care aveau să se reunească în curând. Nathan a anunţat vestea cea bună comunităţilor evreieşti, prin scrisori trimise în Italia, Olanda, Germania şi Polonia, ca şi în oraşele din Imperiul otoman, şi frenezia mesianică s-a răspândit cu iuţeala fulgerului în lumea evreiască. Secole de persecuţii şi ostracizare îi izolaseră pe evreii din Europa de trunchiul naţiei lor iar această stare de lucruri nefirească îi pregătise pe mulţi pentru credinţa că viitorul lumii depindea numai şi numai de evrei. Sefarzii, descendenţi ai evreilor exilaţi din Spania, credeau cu tărie în cabala lui Luria şi mulţi dintre ei ajunseseră să creadă în iminentul Sfârşit al Zilelor. Toate acestea au contribuit la întărirea cultului lui Shabbetai Zevi. În toată istoria iudaică fuseseră mulţi care se crezuseră Mesia, dar nici unul nu obţinuse vreodată asemenea sprijin masiv. Pentru evreii care aveau rezerve în privinţa lui Shabbetai devenise primejdios să-şi rostească opinia cu voce tare. Sprijinitorii lui proveneau din toate clasele societăţii evreieşti: bogaţi şi săraci, învăţaţi şi analfabeţi. Broşuri şi afişe răspândeau vestea cea bună în engleză, în olandeză, germană şi italiană. În Polonia şi Lituania se organizau procesiuni publice în cinstea lui. În Imperiul otoman, rătăceau profeţi pe străzi, descriind viziuni în care-l văzuseră pe Shabbetai aşezat pe un tron. Toate afacerile încetau; într-o pornire de rău augur, evreii din Turcia au eliminat numele sultanului din rugăciunile de sabat, înlocuindu-l cu numele lui Shabbetai. În cele din urmă, când Shabbetai a sosit la Istanbul, în ianuarie 1666, a fost arestat pentru răzvrătire şi închis la Gallipoli.

După secole de persecuţii, exil şi umilinţe, exista o speranţă. Peste tot în lume, evreii trăiseră o libertate lăuntrică şi o eliberare care părea asemănătoare cu extazul de câteva clipe, pe care îl trăiau cabaliştii când contemplau lumea misterioasă din *sefiroth*. Acum, această experienţă a salvării nu mai era rezervată doar câtorva privilegiaţi, părând a fi proprietate comună. Pentru prima oară, evreii simţeau că vieţile lor aveau valoare; răscumpărarea nu mai era doar o speranţă vagă de viitor, ci reală şi plină de semnificaţie în prezent. Mântuirea venise! Această bruscă răsturnare a lăsat o impresie de neşters. Ochii întregii lumi evreieşti se îndreptau spre Gallipoli, unde Shabbetai făcuse impresie chiar şi asupra celor care-l capturaseră. Vizirul turc îi asigurase un confort considerabil. Shabbetai a început să-şi semneze scrisorile cu formula: „Eu sunt Domnul Dumnezeul vostru, Shabbetai Zevi." Dar, când a fost readus la Istanbul pentru proces, a avut o nouă criză de depresie. Sultanul l-a pus să aleagă între convertirea la islamism şi moarte: Shabbetai a ales islamismul şi a fost eliberat pe loc. I s-a dat o pensie imperială şi a murit ca musulman, fidel, se pare, la 17 septembrie 1676.

Fireşte, ştirea năucitoare i-a copleşit pe susţinătorii lui, dintre care mulţi şi-au pierdut pe loc credinţa. Rabinii au încercat să şteargă amintirea lui de pe pământ: au distrus toate scrisorile, broşurile şi tratatele despre Shabbetai, pe

care au putut pune mâna. Până în ziua de azi, mulţi evrei se simt jenaţi de această dezamăgire mesianică şi le vine greu s-o abordeze. Rabini şi raţionalişti deopotrivă îi minimalizează importanţa. Totuşi, de curând, anumiţi învăţaţi au încercat, ca şi regretatul Gershom Scholem, să pătrundă semnificaţia acestui episod straniu şi a urmărilor sale. [48] Deşi poate părea uimitor, mulţi evrei au rămas credincioşi acestui Mesia al lor, în ciuda scandalului stârnit de apostazia lui. Trăiseră atât de profund răscumpărarea, încât nu puteau crede că Dumnezeu îngăduise să fie înşelaţi. Este unul dintre cele mai izbitoare exemple în care trăirea religioasă a mântuirii a precumpănit asupra faptelor şi a raţiunii. În faţa opţiunii între renunţarea la speranţa abia dobândită şi acceptarea unui Mesia apostat, un număr surprinzător de mare de evrei din toate clasele au refuzat să accepte evidenţa faptelor istorice. Nathan din Gaza şi-a închinat tot restul vieţii predicării misterului lui Shabbetai: convertindu-se la islamism, acesta îşi continuase lupta de o viaţă cu forţele răului. Şi iarăşi, el fusese silit să încalce cele mai sacre porunci ale poporului său pentru a coborî în tărâmul întunericului şi a elibera acele *kelipoth*. Acceptase tragica povară a misiunii sale şi coborâse în cele mai profunde adâncuri pentru a cuceri de acolo lumea Fără de Dumnezeu. În Turcia şi Grecia, vreo două sute de familii au rămas fidele lui Shabbetai: după moartea sa, ele au hotărât să-i urmeze exemplul, pentru a continua lupta sa cu răul, şi s-au convertit la islamism în masă, în 1683. În taină, membrii acestor familii au rămas fideli iudaismului, păstrând strânse legături cu rabinii şi întrunindu-se în sinagogi clandestine, organizate în casele unora dintre ei. În anul 1689, conducătorul lor, Jacob Querido, a întreprins pelerinajul la Mecca, iar văduva lui Mesia l-a proclamat ca fiind Shabbetai Zevi reîncarnat. Încă mai există un mic grup de *Donmeh* (apostaţi) în Turcia, care, la vedere, duc vieţi islamice perfecte, dar, în taină, sunt pătimaş ataşaţi iudaismului lor.

Alţi sabbatieni n-au mers atât de departe, dar au rămas fideli acestui Mesia şi sinagogii. Se pare că au existat mai mulţi asemenea cripto-sabbatieni decât s-a crezut cândva. În secolul 19, mulţi evrei asimilaţi sau care au adoptat o formă mai liberală de iudaism considerau că e ruşinos să aibă înaintaşi sabbatieni, dar se pare că mulţi rabini de vază din secolul 18 credeau că Shabbetai fusese Mesia. Scholem susţine că, deşi mesianismul n-a devenit niciodată o mişcare de masă în iudaism, numărul aderenţilor săi nu trebuie subestimat. El a avut un impact deosebit printre marranos, care au fost siliţi de spanioli să se convertească la creştinism, dar care, ulterior, au revenit la iudaism. Noţiunea de apostazie ca mister le-a uşurat sentimentul de vină şi durerea. Sabbatismul a înflorit în comunităţile sefarde din Maroc, Balcani, Italia şi Lituania. Unii, ca Benjamin Kohn din Reggio şi Abraham Rôrigo din Modena, au fost cabalişti eminenţi, care şi-au ţinut secretă legătura cu mişcarea. Din Balcani, secta mesianică s-a răspândit în rândul evreilor aşkenazi din Polonia, care erau demoralizaţi şi extenuaţi de escaladarea antisemitismului din Europa Răsăriteană. În anul 1759, discipolii profetului straniu şi sinistru Jacob Frank au urmat exemplul dat de acel Mesia al lor şi s-au convertit în masă la creştinism, aderând în taină la iudaism.

Scholem sugerează o comparaţie lămuritoare cu creştinismul. Cu vreo 1600 de ani în urmă, un alt grup de evrei fuseseră incapabili să renunţe la speranţa lor într-un Mesia scandalos, care murise ca un criminal de rând în Ierusalim. Ceea ce Sf. Pavel numise scandalul crucii era la fel de şocant ca scandalul unui Mesia apostat. În ambele cazuri, discipolii proclamaseră naşterea unei noi forme de iudaism, care o înlocuia pe cea veche; ei îmbrăţişaseră un crez paradoxal. Credinţa creştină că în înfrângerea Crucii se afla o nouă viaţă era asemănătoare cu convingerea sabbatienilor că apostazia era un mister sacru. Ambele grupări credeau că bobul de grâu trebuia să putrezească în pământ pentru a rodi; ei credeau că vechea Tora era moartă şi fusese înlocuită de noua lege a Duhului. Ambele au produs concepţii despre Dumnezeu care aveau de-a face cu Treimea şi Întruparea.

Ca mulţi creştini din secolele 17 şi 18, sabbatienii credeau că se află în pragul unei lumi noi. Cabaliştii susţinuseră iar şi iar că în Ultimele Zile se vor dezvălui adevăratele mistere ale lui Dumnezeu, care fuseseră umbrite în timpul exilului. Sabbatienii, care credeau că trăiesc în era mesianică, se simţeau liberi să se desprindă de ideile tradiţionale despre Dumnezeu, chiar dacă asta însemna să accepte o teologie aparent blasfematoare. Astfel, Abraham Cardazo (mort 1706), care se născuse ca *marrano* şi începuse prin a studia teologia creştină, credea că, din cauza păcatelor lor, toţi evreii fuseseră destinaţi să ajungă apostaţi. Aceasta trebuia să fie pedeapsa lor. Dar Dumnezeu îşi salvase poporul de la acest destin teribil, îngăduindu-i lui Mesia să facă sacrificiul suprem în numele lor. El a ajuns la concluzia înspăimântătoare că, în timpul petrecut în exil, evreii îşi pierduseră cu totul adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu.

Ca şi creştinii şi deiştii Iluminismului, Cardazo încerca o curăţire a religiei sale de ceea ce socotea a fi adaosuri neautentice şi o reîntoarcere la credinţa pură a Bibliei. Să ne reamintim că în secolul al doilea, unii gnostici creştini dăduseră naştere unui fel de antisemitism metafizic, făcând o distincţie între Dumnezeul Ascuns al lui Iisus Cristos şi Dumnezeul crud al evreilor, care era responsabil pentru facerea lumii. Acum, Cardazo reînvia inconştient ideea veche, dar complet pe dos. El mai propovăduia că existau doi Dumnezei: unul care era Dumnezeu cel ce se revelase poporului lui Israel şi altul care era cel cunoscut de toată lumea. În fiecare civilizaţie, oamenii dovediseră existenţa unei Prime Cauze: acesta era Dumnezeul lui Aristotel, la care se închinase toată lumea păgână. Această zeitate nu avea nici o semnificaţie religioasă: ca atare, el nu se revelase în Biblie, care nu-l menţionează nicăieri. Al doilea Dumnezeu, care se dezvăluise lui Avraam, lui Moise şi profeţilor, era cu totul diferit: el crease lumea din nimic, răscumpărase poporul lui Israel şi era Dumnezeul lui. Dar, în exil, filosofi ca Saadia şi Maimonide erau înconjuraţi de *goyimi* şi absorbiseră unele din ideile acestora. Ca urmare, ei îi confundaseră pe cei doi Dumnezei şi îi învăţau pe evrei că cei doi erau unul şi acelaşi. Rezultatul a fost că evreii au ajuns să se închine la Dumnezeul filosofilor ca şi cum acesta ar fi fost Dumnezeul Părinţilor lor.

Care era relaţia dintre cei doi Dumnezei? Cardazo a creat o teologie

trinitariană care să explice această zeitate suplimentară, fără a abandona monoteismul iudaic. Exista o Dumnezeire care consta din trei *ipostaze* sau *parzufim* (înfăţişări): prima dintre ele se numea *Atika Kadisha*, Cel Sfânt Vechi. Acesta era Prima Cauză. A doua *parzuf*, care emana din prima, se numea *Malka Kadisha*; acesta era Dumnezeul lui Israel. A treia *parzuf* era Shekinah, care fusese exilat din Dumnezeire, aşa cum explicase Isaac Luria. Cardazo susţinea că aceste „trei noduri ale credinţei" nu erau trei zei cu totul separaţi, ci, în chip misterios, erau unul, căci ei manifestau cu toţii aceeaşi Dumnezeire. Cardazo era un sabbatian moderat. El nu credea că este de datoria lui să devină apostat, pentru că Shabbetai Zevi îndeplinise această sarcină dureroasă în numele său. Dar, propunând o Treime, el încălca un tabu. De-a lungul secolelor, evreii ajunseseră să urască trinitarianismul, pe care-l considerau blasfemator şi idolatru. Dar un număr surprinzător de evrei erau atraşi de această viziune interzisă. Pe măsură ce treceau anii fără să se petreacă vreo schimbare în lume, sabbatienii trebuiau să-şi modifice speranţele mesianice. Sabbatieni ca Nehemiah Hayim, Samuel Primo şi Jonathan Eibeschutz au ajuns la concluzia că „misterul Dumnezeirii" (*sod ha-elohut*) nu fusese revelat în întregime în anul 1666. Shekinah începuse să „se ridice din pulbere", aşa cum prezisese Luria, dar încă nu se reîntorsese la Dumnezeire. Răscumpărarea avea să fie un proces gradat şi în această perioadă de tranziţie era îngăduit să se continue practicarea Legii Vechi şi ruga în sinagogă, în timp ce, în taină, se adera la doctrina mesianică. Acest sabbatism revizuit explica de ce mulţi rabini care credeau că Shabbetai Zevi fusese Mesia erau în stare să stea în amvon, în secolul 18.

Extremiştii care deveniseră apostaţi au adoptat o teologie a Întrupării, încălcând astfel încă un tabu iudaic. Ei ajunseseră să creadă că Shabbetai Zevi nu fusese doar Mesia, ci o întrupare a lui Dumnezeu. Ca şi în creştinism, această credinţă s-a născut treptat. Abraham Cardazo propovăduia o doctrină asemănătoare cu credinţa Sf. Pavel în zeificarea lui Iisus după înviere: atunci când a început răscumpărarea în momentul apostazei, Shabbetai fusese înălţat la Treimea de *parzufim*: „Cel Sfânt /*Malka Kadisha*/, fie El binecuvântat, s-a mutat în sus, iar Shabbetai Zevi s-a înălţat pentru a fi Dumnezeu în locul lui." [49] Fusese, deci, promovat cumva la un statut divin şi luase locul Dumnezeului lui Israel, a doua *parzuf*. Curând, *Donmeh*, cei care se convertiseră la islamism, au dus ideea cu un pas mai departe, hotărând că Dumnezeul lui Israel se pogorâse şi se întrupase în Shabbetai. Cum ajunseseră să creadă totodată că fiecare dintre conducătorii lor era o reîncarnare a lui Mesia, rezulta că ei deveniseră şi *avataruri*, la fel, poate, ca imamii şiiţi. Fiecare generaţie de apostaţi avea, deci, un lider care era o întrupare a divinităţii.

Jacob Frank (1726-1791), care şi-a condus discipolii aşkenazi la botez în 1759, lăsase să se înţeleagă că el era Dumnezeu întrupat, chiar la începutul carierei sale. Jacob Frank a fost descris ca una din cele mai înfiorătoare personaje din întreaga istorie a iudaismului. Era neinstruit şi mândru de asta, dar a avut abilitatea de a crea o mitologie întunecată care a atras mulţi evrei nesatisfăcuţi de religia lor pe care o găseau aridă. Frank propovăduia ideea că Vechea Lege

fusese abrogată. Într-adevăr, toate religiile trebuie distruse, astfel ca Dumnezeu să poată străluci în toată splendoarea. În *Slowa Panskie* (Cuvintele lui Dumnezeu), acesta a împins sabbatismul până la nihilism. Totul trebuia distrus: „Oriunde a pus Adam pasul s-a clădit o cetate, dar oriunde pun eu piciorul totul va fi distrus, căci am venit pe această lume numai pentru a distruge şi a anihila." [50] Există aici o tulburătoare asemănare cu anumite cuvinte ale lui Christos, care susţinuse şi el că venea să aducă nu pacea ci sabia. Dar, spre deosebire de Iisus şi Pavel, Frank nu-şi propunea să pună nimic în locul vechilor credinţe. Crezul său nihilist nu era prea departe, poate, de acela al mai tânărului său contemporan, Marchizul de Sade. Oamenii puteau să se înalţe spre a-l găsi pe Dumnezeu cel Bun doar scufundându-se mai întâi în abisurile degradării. Asta însemna nu doar respingerea oricărei religii, ci şi comiterea de „acte stranii" care aveau ca urmare înjosirea voluntară şi o mare neruşinare.

Frank nu era cabalist, dar predica o versiune mai rudimentară a teologiei lui Cardazo. El credea că fiecare dintre cele trei *parzufim* ale Treimii sabbatiene aveau să fie reprezentate pe pământ de câte un Mesia. Shabbetai Zevi, pe care Frank obişnuia să-l numească „Cel Dintâi", fusese întruparea „lui Dumnezeu cel Bun", care era la Cardazo *Atika Kadisha* (Cel Sfânt Vechi); el însuşi era întruparea celei de-a doua *parzuf*, Dumnezeul lui Israel. Al treilea Mesia, în care avea să se întrupeze Shekinah, va fi o femeie pe care Frank o numea „Fecioara". În prezent însă, lumea era sub stăpânirea forţelor răului. Ea nu va fi răscumpărată până când oamenii nu vor adopta evanghelia nihilistă a lui Frank. Scara lui Iacov era în formă de V: pentru a urca la Dumnezeu, trebuia mai întâi să cobori în adâncuri, ca Iisus şi Shabbetai: „Eu aşa vă spun", declara Frank, „Christos, după cum ştiţi, a spus că a venit să salveze lumea de sub puterea diavolului, dar eu am venit să o salvez de toate legile şi obiceiurile care au existat vreodată. Este sarcina mea să anihilez toate acestea pentru ca Dumnezeu cel Bun să se poată dezvălui." [51] Cei care doreau să-l găsească pe Dumnezeu şi să se elibereze de forţele răului trebuiau să-şi urmeze conducătorul pas cu pas, în abis, încălcând toate legile pe care le respectau cel mai mult: „Vă spun vouă că toţi cei care vor să fie războinici trebuie să fie fără religie, ceea ce înseamnă că trebuie să dobândească libertatea sub propria lor putere." [52]

În această ultimă afirmaţie putem simţi o legătură între viziunea întunecată a lui Frank şi Iluminismul raţionalist. Evreii polonezi care i-au adoptat evanghelia simţiseră evident că religia lor era incapabilă să-i ajute să se adapteze la condiţiile îngrozitoare dintr-o lume în care evreii nu erau în siguranţă. După moartea lui Frank, frankismul şi-a pierdut mult din anarhism, păstrând doar credinţa că Frank fusese întruparea lui Dumnezeu şi ceea ce Scholem numeşte un „sentiment intens, luminos, de mântuire". [53] Discipolii lui văzuseră în Revoluţia Franceză un semn de la Dumnezeu pentru ei: au renunţat la antinomism în favoarea acţiunii politice, visând la o revoluţie care să reclădească lumea. Tot astfel, acei *Donmeh* care se convertiseră la islamism aveau să se implice adesea activ printre Junii Turci în primii ani ai secolului 20, iar mulţi s-au asimilat cu totul în Turcia seculară a lui Kemal Atatürk. Ostilitatea pe care toţi sabbatienii o simţiseră faţă

de ritualul exterior era, într-un sens, o răzvrătire împotriva condiţiilor de ghetou. Sabbatanismul, care păruse o religie atât de înapoiată şi obscurantistă, îi ajutase să se elibereze de vechile obiceiuri şi să fie deschişi la idei noi. Sabbatienii moderaţi, care rămăseseră credincioşi pe faţă iudaismului, au fost adesea pionieri ai Iluminismului iudaic (*Haska-lah*); s-au manifestat activ şi în crearea iudaismului reformei, în secolul 19. Adesea, aceşti *maskilim* reformatori aveau idei care constituiau un amalgam ciudat de vechi şi nou. Astfel, Joseph Wehte din Praga, care îşi scria opera pe la 1800, spunea că eroii săi erau Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Shabbetai Zevi şi Isaac Luria. Nu oricine poate răzbate în modernitate urmând căile anevoioase ale ştiinţei şi filosofiei: crezurile mistice i-au ajutat pe creştinii şi evreii radicali să acţioneze pentru un secularism pe care l-ar fi socotit altădată respingător, adresându-se zonelor din psyche care erau mai profunde şi mai primitive. Unii au adoptat idei noi şi blasfematoare despre Dumnezeu care aveau să le îngăduie copiiilor lor să renunţe la el cu totul.

La vremea când Jacob Frank îşi concepea evanghelia nihilistă, alţi evrei polonezi găsiseră un Mesia foarte diferit. De la pogromurile din 1648, evreimea poloneză trecuse prin trauma dezrădăcinării şi demoralizării, care era la fel de puternică precum fusese exilul sefarzilor din Spania. Multe dintre cele mai educate şi religioase familii evreieşti din Polonia fie fuseseră ucise fie migraseră spre zone mai sigure, în Europa Occidentală. Zeci de mii de evrei fuseseră dislocaţi şi mulţi ajunseseră pribegi, rătăcind din oraş în oraş, împiedicaţi să se stabilească permanent undeva. Rabinii care mai rămăseseră erau adesea de calibru inferior şi îngăduiseră lăcaşul de meditaţie ca pe un scut împotriva realităţii crude de afară. Cabalişti rătăcitori vorbeau despre întunericul demonic al lumii din *achra sitra*, Cealaltă Parte, care era despărţită de Dumnezeu. Dezastrul cu Shabbetai Zevi contribuise şi el la deziluzia şi anomia generală. Unii evrei din Ucraina fuseseră afectaţi de mişcările pietiste creştine, care se născuseră şi în sânul Bisericii Ortodoxe Ruse. Evreii începuseră să creeze un gen asemănător de religie carismatică. Au existat relatări despre evrei care cădeau în extaz, izbucnind în cântări şi bătând din palme în timpul rugăciunii. În anii 1730, unul dintre aceştia a devenit liderul necontestat al acestei religii evreieşti a inimii şi a întemeiat şcoala cunoscută sub numele de hasidism.

Israel ben Eliezer nu era un învăţat. Prefera să se plimbe prin pădure, cântând şi spunând poveşti copiilor, în loc să studieze Talmudul. Trăia împreună cu soţia sa într-o sărăcie neagră, într-o colibă în Munţii Carpaţi, în sudul Poloniei. O vreme a extras calcar, pe care îl vindea în oraşul din apropiere. Apoi, împreună cu soţia, s-au făcut hangii. În cele din urmă, când avea în jur de 36 de ani, a anunţat că a devenit vindecător şi exorcist. A călătorit prin satele Poloniei, vindecând bolile ţăranilor şi orăşenilor cu ierburi, amulete şi rugăciuni. Erau mulţi vindecători la vremea aceea, care pretindeau că-i pot vindeca pe cei în suferinţă în Numele Domnului. Israel deveni astfel un Baal Shem Tov, Maestru al Bunului Nume. Chiar dacă n-a fost niciodată uns, adepţii lui au început să-l numească Rabinul Israel Baal Shem Tov, sau, simplu, Besht. Majoritatea

vindecătorilor se mulţumeau cu magia, dar Besht era şi mistic. Episodul cu Shabbetai Zevi îl convinsese de primejdiile implicate de amestecul de misticism şi mesianism, astfel că s-a întors la o formă mai veche de cabalism, care nu se adresa totuşi unei elite, ci tuturor. În loc să vadă în căderea scânteilor divine peste lume un dezastru, Besht îi învăţa pe hasidimi să vadă faţa bună a lucrurilor. Aceste scântei sălăşluiau în fiecare obiect al creaţiei şi asta însemna că întreaga lume era plină de prezenţa lui Dumnezeu. Un evreu pios îl putea simţi pe Dumnezeu până şi în cea mai măruntă acţiune a vieţii sale de zi cu zi – când mânca, bea sau făcea dragoste cu soţia sa – pentru că scânteile divine erau pretutindeni. Deci, bărbaţii şi femeile nu erau înconjuraţi de cete de demoni, ci de un Dumnezeu care era prezent în fiecare adiere de vânt şi fir de iarbă: el dorea ca evreii să se apropie de el cu încredere şi cu bucurie.

Besht a renunţat la marile planuri ale lui Luria de mântuire a lumii. Hasidul era pur şi simplu răspunzător de reunirea scânteilor captive din lucrurile din lumea sa personală – soţia sa, slujitorii, mobila şi hrana. Aşa cum explica Hillel Zeitlin, unul din discipolii lui Besht, hasidul are o responsabilitate unică faţă de mediul său anume, pe care numai el singur o poate împlini: „Fiecare om este un răscumpărător al unei lumi care este toată a lui. El respectă numai ceea ce el, şi numai el, trebuie să respecte, şi simte numai ceea ce el este menit personal să simtă." [54] Cabaliştii creaseră o disciplină a concentraţiei (*devekuth*) care-i ajuta pe mistici să conştientizeze prezenţa lui Dumnezeu oriunde se îndreptau. Aşa cum arăta cabalistul din Safed din secolul 17, misticii trebuie să stea în singurătate, să-şi ia o pauză de la studiul Torei şi „să-şi imagineze lumina venită de la Shekinah deasupra capetelor lor, ca şi cum ar curge de jur-împrejurul lor iar ei ar sta în miezul luminii". [55] Acest sentiment al prezenţei lui Dumnezeu îi adusese într-o stare de bucurie tremurătoare, extatică. Besht îşi învăţa adepţii că acest extaz nu era rezervat pentru elita mistică privilegiată, căci fiecare evreu avea datoria de a practica *devekuth* şi de a conştientiza omniprezenţa lui Dumnezeu: de fapt, a nu reuşi să ajungi la *devekuth* era tot una cu idolatria, o negare a faptului că nimic nu există cu adevărat fără Dumnezeu. Aici, Besht intra în conflict cu biserica oficială, care se temea că evreii vor renunţa la studiul Torei, de dragul acestor credinţe potenţial primejdioase şi excentrice.

Hasidismul s-a răspândit repede, totuşi, pentru că le aducea evreilor dezrădăcinaţi un mesaj de speranţă: mulţi dintre convertiţi par să fi fost înainte sabbatieni. Besht nu dorea ca discipolii săi să renunţe la Tora. El îi dădea în schimb o nouă interpretare: cuvântul *mitzvah* (poruncă) însemna o legătură. Când un hasid îndeplinea una din poruncile Legii în timp ce săvârşea *devekuth*, el se lega de Dumnezeu, temeiul întregii firi, reunind în acelaşi timp cu Dumnezeirea scânteile divine din persoana sau lucrul cu care avea de-a face în acel moment. Multă vreme, Tora îi încurajase pe evrei să sfinţească lumea, îndeplinind aceste *mitzvoth*, iar Besht dădea pur şi simplu o interpretare mistică acestui fapt. Uneori, hasidimii se întreceau pe sine în zelul lor de a salva lumea: mulţi dintre ei se apucau de fumat zdravăn, doar pentru a salva scânteile din tutunul lor! Baruch din Medzibozh (1757-1810), alt nepot al lui Besht, avea o

curte splendidă, cu minunate mobile şi tapiserii, pe care le justifica spunând că era preocupat doar de scânteile din aceste măreţe capcane. Abraham Joshua Hesachel din Apt (mort 1825), obişnuia să mănânce enorm, pentru a recupera scânteile divine din alimente.[56] Am putea totuşi vedea în întreprinderea hasidică o încercare de a găsi un înţeles într-o lume crudă şi primejdioasă. Disciplinele *devekuth* erau o încercare iscusită de a da deoparte vălul familiarităţii pentru a descoperi slava din lăuntrul omenirii. Încercare care nu se deosebea prea mult de viziunea romanticilor englezi contemporani William Wordsworth (1770-1850) şi Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), care simţeau Viaţa Unică ce uneşte întreaga realitate în tot ce vedeau. Hasidimii au conştientizat şi ceea ce vedeau ca energie divină care traversează întreaga lume creată, transformând-o într-un loc sfânt, în ciuda suferinţelor exilului şi a persecuţiilor. Treptat, lumea materială avea să devină neînsemnată şi totul se va transforma într-o epifanie: Moses Teitelbaum din Ujhaly (1759-1841) spunea că atunci când Moise văzuse Rugul în Flăcări, el văzuse de fapt prezenţa divină, care arde în fiecare tufiş şi-l ţine în viaţă. [57] Întreaga omenire părea drapată în lumină celestă, iar hasidimii aveau să strige de bucurie în extaz, bătând din palme şi izbucnind în cântări. Unii făceau chiar tumbe, demonstrând că slava viziunii lor întorsese întreaga omenire cu josul în sus.

Spre deosebire de Spinoza şi de anumiţi creştini radicali, Besht nu voia să spună că Dumnezeu era totul, ci că totul exista întru Dumnezeu, care dădea viaţă şi fiinţă. El nu credea că hasidimii aveau să devină divini practicând *devekuth* sau chiar dobândind unitatea cu Dumnezeu – o asemenea temeritate le părea tuturor misticilor evrei o extravaganţă. În schimb, hasidimii aveau să se apropie de Dumnezeu şi să conştientizeze prezenţa sa. Majoritatea erau oameni simpli, nerafinaţi şi se exprimau adesea extravagant, dar erau conştienţi că mitologia lor nu trebuia luată ad-litteram. Dezbaterilor filosofice sau talmudice ei le preferau poveştile, văzând în ficţiune cel mai potrivit mijloc de a transmite o experienţă care avea prea puţină legătură cu faptele şi cu raţiunea. Viziunea lor era o încercare metaforică de a descrie interdependenţa lui Dumnezeu cu omenirea. Dumnezeu nu era o realitate exterioară, obiectivă: într-adevăr, hasidimii credeau că, într-un anume sens, îl creau, construindu-l din nou, după dezintegrarea sa. Devenind conştienţi de scânteia Dumnezeiască din lăuntrul lor, ei aveau să devină mai deplin umani. Din nou, ei îşi exprimau percepţia în termenii mitologici ai cabalei. Dov Baaer, succesorul lui Besht, spunea că Dumnezeu şi omul formau o unitate: un om ar deveni *adām*, aşa cum intenţionase Dumnezeu în prima zi a facerii, când n-ar mai fi avut sentimentul despărţirii lui de restul existenţei şi ar fi fost transformat în „figura cosmică a omului primordial, a cărui asemănare Ezekiel a văzut-o pe tron".[58] Era o exprimare iudaică distinctă a credinţei greceşti sau budiste în iluminismul care îi făcea pe oameni conştienţi de propria lor dimensiune transcendentă.

Grecii exprimaseră această percepţie în doctrina lor despre Întruparea şi zeificarea lui Iisus. Hasidimii şi-au creat propria formă de incarnaţionism. Zaddikul, rabinul hasidic, a devenit *avatarul* generaţiei sale, o legătură între

cer şi pământ şi un reprezentant al prezenţei divine. Cum scria Rabinul Mehanem Nahum din Cernobâl (1730-1797), Zaddikul „este cu adevărat o parte din Dumnezeu, şi are un loc, cum se zice, la El".[59] Aşa cum creştinii îl imitau pe Iisus, în încercarea de a fi mai aproape de Dumnezeu, hasidul îşi imita Zaddikul, care realizase înălţarea la Dumnezeu şi practica o concentrare (*devekuth*) perfectă. El era dovada vie că această iluminare era posibilă. Deoarece Zaddikul era aproape de Dumnezeu, hasidimii se puteau adresa prin el Stăpânului Universului. Ei se adunau în jurul Zaddikului lor, sorbindu-i fiecare cuvânt când le povestea despre Besht sau explica un verset din Tora. Ca şi în cazul sectelor creştine fanatice, hasidismul nu era o religie solitară, ci una intens comunitară. Hasidimii vor încerca să-l urmeze pe Zaddik în înălţarea sa supremă, să fie împreună cu învăţătorul lor, în grup. Nu e surprinzător că rabinii mai ortodocşi din Polonia erau oripilaţi de acest cult al personalităţii, care îi ocolea cu totul pe rabinii învăţaţi, ce fuseseră multă vreme văzuţi ca o întrupare a Torei. Opoziţia era condusă de Rabinul Elijah ben Solomon Zalman (1720-1797), Gaon sau conducător al academiei de la Vilnius. După finalul jalnic al istoriei cu Shabbetai Zevi, mulţi evrei deveniseră extrem de ostili faţă de misticism, iar Gaonul din Vilnius fusese adesea considerat ca promotor al unei religii mai tradiţionale. Cu toate acestea, el era un cabalist înfocat şi în acelaşi timp profesor de Talmud. Discipolul său apropiat, Rabinul Hayyim din Volojin, îi lăuda „cunoaşterea completă şi aprofundată a întregului *Zohar* ... pe care l-a studiat cu flacăra iubirii şi fricii de slava divină, cu sfinţenie şi curăţenie şi cu o minunată *devekuth*." [60] De câte ori vorbea despre Isaac Luria, îi tremura tot corpul. Avea vise şi revelaţii minunate, însă susţinea întotdeauna că Tora era pentru el calea principală spre comuniunea cu Dumnezeu. Vădea, cu toate acestea, o remarcabilă înţelegere a scopului viselor, acela de a descătuşa intuiţia ascunsă. Cum zice Rabinul Hayyim în continuare „obişnuia să spună că Dumnezeu a făcut somnul doar în acest scop, pentru ca omul să poată dobândi aceste percepţii pe care nu le poate dobândi, chiar cu multă trudă şi efort, atunci când sufletul este lipit de trup, pentru că trupul este ca o perdea despărţitoare."[61]

Între misticism şi raţionalism prăpastia nu este atât de mare pe cât am fi tentaţi să credem. Remarcile Gaonului din Vilnius despre somn vădesc o percepţie clară a rolului subconştientului: fiecăruia dintre noi i s-a întâmplat să-i spună unui prieten care are o problemă: „noaptea e un sfetnic bun", în speranţa că va găsi în somn o soluţie care i-a scăpat în stare de trezie. Când mintea noastră este receptivă şi relaxată, ideile vin din zonele mai adânci ale creierului. Au simţit-o şi savanţi precum Arhimede, care şi-a descoperit faimosul Principiu în baie. Ca şi misticul, un filosof sau un savant cu adevărat creator trebuie să înfrunte lumea întunecată a realităţii increate şi ceaţa necunoaşterii, în nădejdea că va răzbate prin ea. Atâta vreme cât se luptă cu logica şi cu conceptele, ei sunt în mod necesar prizonierii ideilor sau formelor de gândire deja statornicite. Descoperirile lor par adesea „date" din afară. Ei vorbesc de viziune sau de inspiraţie. Astfel, Edward Gibbon (1737-94), căruia îi displăcea fanatismul religios, a avut ceea ce poate fi interpretat ca un moment de viziune

pe când medita printre ruinele Capitoliului din Roma, care l-a făcut să scrie *Decăderea şi prăbuşirea Imperiului Roman.* Comentând această experienţă, istoricul din secolul 20 Arnold Toynbee o descria ca pe o „comuniune": „era conştient în mod direct de trecerea Istoriei, care curgea uşor prin el, într-un torent puternic, şi de propria sa viaţă ridicându-se ca un val în mişcarea unor maree uriaşe." Un astfel de moment de inspiraţie, conchide Toynbee, seamănă cu „experienţa care a fost descrisă ca fiind Viziunea Sublimă de către suflete cărora le-a fost încredinţată." [62] Albert Einstein susţinea şi el că misticismul este „semănătorul a tot ce este artă şi ştiinţă adevărată":

> Cunoaşterea a ceea ce este impenetrabil pentru noi există cu adevărat; ea ni se arată ca cea mai mare înţelepciune şi cea mai strălucitoare frumuseţe, pe care facultăţile noastre fără ascuţimi le pot percepe doar în formele lor cele mai primitive – această cunoaştere, această simţire se află în centrul întregii religiozităţi adevărate. În acest sens, şi numai în acest sens, eu fac parte dintre oamenii profund religioşi.[63]

În acest sens, iluminarea religioasă descoperită de mistici ca Besht poate fi considerată ca înrudită cu alte realizări ale Epocii Raţiunii: ea dădea oamenilor mai simpli posibilitatea unei tranziţii creatoare spre Lumea Nouă a modernităţii.

În anii 1780, Rabinul Shneur Zalman din Lyaday (1745-1813), care nu credea că exuberanţa emoţională a hasidismului era străină de căutarea intelectuală, a întemeiat o nouă formă de hasidism, care încerca o combinaţie între misticism şi contemplaţia raţională, cunoscut sub numele de Habad, un acrostih al celor trei atribute ale lui Dumnezeu: Hokhmah (Înţelepciune), Binah (Inteligenţă) şi Da'at (Cunoaştere). Ca şi misticii mai vechi, care contopiseră filosofia cu spiritualitatea, Zalman credea că speculaţia metafizică era un preambul esenţial la rugăciune, pentru că ea dezvăluia limitele intelectului. Tehnica sa pornea de la viziunea hasidică fundamentală despre Dumnezeu ca fiind prezent în toate lucrurile şi-l conducea pe mistic, printr-un proces dialectic, la constatarea că Dumnezeu era *singura* realitate. Zalman explica astfel: „Din punctul de vedere al Infinitului, binecuvântat fie El, toate lumile sunt ca şi cum ar fi literalmente nimic şi neant".[64] Lumea creată nu are existenţă separat de Dumnezeu, forţa sa vitală. Ea apare ca existând separat numai datorită percepţiilor noastre limitate, dar aceasta este o iluzie. Deci, Dumnezeu nu este o fiinţă transcendentă cu adevărat, care ocupă o sferă de realitate alternativă: el nu este exterior lumii. Într-adevăr, doctrina transcendenţei lui Dumnezeu este o altă iluzie a minţii noastre, căreia îi este aproape imposibil să meargă dincolo de impresiile dobândite prin simţuri. Disciplinele mistice ale Habadului aveau să-i ajute pe evrei să depăşească percepţia senzorială, pentru a vedea lucrurile din punctul de vedere al lui Dumnezeu. Pentru un ochi neiluminat, lumea pare goală de Dumnezeu: contemplaţia cabalei va sparge barierele raţionale, pentru a ne ajuta să-l descoperim pe Dumnezeu care se află în lumea din jurul nostru.

În Habad se regăsea încrederea Iluminismului în capacitatea minţii omeneşti

de a ajunge la Dumnezeu, dar o făcea prin metoda tradiţională a paradoxului şi concentraţiei mistice. Ca şi Besht, Zalman era convins că *oricine* putea ajunge la viziunea lui Dumnezeu: Habadul nu se adresa unei elite de mistici. Chiar dacă oamenilor părea să le lipsească talentul spiritual, ei puteau dobândi iluminarea. Era însă o întreprindere dificilă. Aşa cum explica în *Tratat despre Extaz* Rabinul Dov Baer din Lubavici (1773-1827), fiul lui Zalman, trebuia să începi cu perceperea, covârşitoare, a inadecvării. Simpla contemplaţie cerebrală nu era suficientă: ea trebuia să fie însoţită de autoanaliză, de studierea Torei şi de rugăciune. Era dureros pentru om să renunţe la prejudecăţile intelectuale şi imaginative despre lume şi majoritatea oamenilor ezitau să renunţe la punctul lor de vedere. Odată depăşit acest egoism, hasidul avea să-şi dea seama că nu exista nici o altă realitate în afară de Dumnezeu. La fel ca sufiştii care trăiseră *'fana*, hasidul avea să dobândească extazul. Baer explica astfel: hasidul avea să treacă dincolo de sine, iar „întreaga sa fiinţă este atât de absorbită că nu rămâne nimic şi nu mai are nici un fel de conştiinţă de sine".[65] Disciplinele Habad făceau din cabală un instrument de analiză psihologică şi de autocunoaştere, învăţându-l pe hasid să coboare, sferă cu sferă, tot mai adânc în lumea sa lăuntrică, până când ajungea în centrul sinelui. Acolo, îl descoperea pe Dumnezeu, care era singura realitate adevărată. Mintea îl putea descoperi pe Dumnezeu prin exerciţiul raţiunii şi al imaginaţiei, dar acesta nu era Dumnezeul obiectiv al *filosofilor* şi al unor savanţi ca Newton, ci o realitate profund subiectivă, de care sinele era inseparabil.

Secolele 17 şi 18 fuseseră o perioadă de extremism dureros şi de tumult al spiritului, care oglindise agitaţia revoluţionară a lumii politice şi sociale. Nimic asemănător nu se petrecuse în lumea musulmană la acea vreme, deşi pentru un occidental lucrul este greu de dovedit, pentru că gândirea islamică a secolului 18 n-a prea fost studiată. În general, ea a fost prea uşor lăsată deoparte de învăţaţii occidentali, care au socotit-o a fi o perioadă neinteresantă. S-a considerat că în vreme ce Europa avea parte de un Iluminism, islamul intra în declin. În ultima vreme, însă, această perspectivă a început să fie criticată pentru simplismul ei. Deşi britanicii preluaseră controlul asupra Indiei în 1767, lumea musulmană nu era încă pe deplin conştientă de natura fără precedent a sfidării occidentale. Sufistul indian Shah Walli-Ullah din Delhi (1703-62) a fost probabil primul care a simţit noul spirit. Acesta a fost un gânditor remarcabil, care, deşi neîncrezător în universalismul cultural, credea că musulmanii trebuie să se unească pentru a-şi păstra moştenirea. Deşi nu-i plăcea şiismul, credea că sunniţii şi şiiţii trebuie să găsească o bază comună. A încercat să reformeze Sharia şi s-o facă mai compatibilă cu noile condiţii din India. Walli-Ullah pare să fi presimţit consecinţele colonialismului: fiul său avea să conducă un *jihad* împotriva britanicilor. Gândirea sa religioasă era mai conservatoare, puternic dependentă de Ibn al-Arabi: omul nu-şi putea dezvolta întregul potenţial fără Dumnezeu. Musulmanii se bazau încă pe moştenirea trecutului în chestiuni religioase, iar Walli-Ullah este un exemplu al forţei pe care încă o mai putea insufla sufismul. Însă în multe părţi ale lumii, sufismul ajunsese într-o oarecare măsură decadent,

şi o nouă mişcare reformatoare în Arabia prevestea îndepărtarea de misticism care avea să caracterizeze perceperea lui Dumnezeu în lumea musulmană în secolul 19 şi reacţia islamică la provocarea Occidentului.

Ca şi reformatorii creştini din secolul 16, Muhammad ibn al-Wahhab (mort 1784), un jurist din Najd, din Peninsula Arabă, dorea să redea islamului puritatea originilor sale şi să-l cureţe de toate adaosurile ulterioare. El era mai ales ostil misticismului, condamnând orice sugestie a teologiei încarnării, inclusiv venerarea sfinţilor sufişti şi a imamilor şiiţi. Se opunea chiar şi cultului Mormântului Profetului de la Medina: nici un simplu muritor, fie el cât de ilustru, nu trebuia să abată atenţia de la Dumnezeu. Al-Wahhab a reuşit să-l convertească pe Muhammad ibn Saud, conducătorul unui mic principat din Arabia Centrală, şi, împreună, cei doi au pornit o reformă care încerca să refacă prima *ummah* a Profetului şi tovarăşilor săi. Ei criticau oprimarea săracilor, indiferenţa la necazurile văduvelor şi orfanilor, imoralitatea şi idolatria. Purtau în acelaşi timp un *jihad* împotriva stăpânitorilor lor imperiali, otomanii, considerând că arabii iar nu turcii trebuiau să conducă popoarele musulmane. Au reuşit să smulgă de sub controlul otoman o parte considerabilă din Hijaz, pe care turcii n-au fost în stare s-o recucerească decât în 1818, dar noua sectă pusese stăpânire pe imaginaţia multora din lumea islamică. Pelerinii ce călătoreau la Mecca fuseseră impresionaţi de această nouă formă de evlavie, care părea mai proaspătă şi mai viguroasă decât ceea ce oferea sufismul la vremea aceea. În secolul 19, wahhabismul avea să devină starea de spirit islamică predominantă, în timp ce sufismul era tot mai marginalizat, şi, ca urmare, tot mai bizar şi plin de superstiţii. La fel ca evreii şi creştinii, musulmanii începeau să părăsească idealul mistic şi să adopte un gen de credinţă mai raţionalist.

În Europa, unii începeau să se îndepărteze chiar de Dumnezeu. Jean Meslier, un preot de ţară care dusese o viaţă exemplară, murea în anul 1729 ca ateu. El lăsa în urmă un memoriu, difuzat de Voltaire, în care-şi exprima dezgustul faţă de omenire şi incapacitatea de a crede în Dumnezeu. Spaţiul infinit al lui Newton, credea Meslier, era singura realitate eternă: nu exista nimic în afară de materie. Religia era un mijloc folosit de cei bogaţi pentru a-i oprima pe săraci şi a-i face neputincioşi. Creştinismul se distingea prin doctrine extrem de absurde, cum ar fi Treimea şi Întruparea. Chiar şi pentru *philosophes*, felul în care îl nega Meslier pe Dumnezeu era prea dur. Voltaire a eliminat pasajele manifest ateiste şi l-a transformat pe abate în deist. Spre sfârşitul secolului, însă, existau deja câţiva filosofi mândri să-şi spună atei, deşi formau încă o firavă minoritate. Era o evoluţie cu totul nouă. Până atunci, „ateu" fusese un termen de insultă, un noroi foarte puturos cu care aruncai în duşmani. Acum, termenul începea să fie arborat cu fală. Filosoful scoţian David Hume (1711-1776) dusese noul empirism la concluzia sa logică. Nu era deloc nevoie să treci dincolo de explicaţia ştiinţifică a realităţii şi nu exista nici o raţiune filosofică pentru a crede în ceva ce s-ar fi aflat dincolo de trăirea noastră senzorială. În *Dialoguri referitoare la religia naturală*, Hume respingea argumentul care susţinea că dovedeşte existenţa lui Dumnezeu prin planul universului, explicând că acesta se baza pe

analogii neconcludente. Ai putea susţine că ordinea pe care o constatăm în lumea naturală indică un Supraveghetor inteligent, dar atunci cum se explică răul şi dezordinea manifestă? Nu exista un răspuns logic, iar Hume, care scrisese *Dialogurile* în 1750, a avut înţelepciunea să nu le publice. Cu vreo douăsprezece luni mai devreme, filosoful francez Denis Diderot (1713-84) fusese întemniţat pentru că pusese aceeaşi întrebare în *O scrisoare către orbi, pentru uzul celor care văd*, care prezenta publicului larg un ateism în toată puterea cuvântului.

Didereot însuşi nega că ar fi fost ateu. El spunea pur şi simpu că nu-i pasă dacă Dumnezeu există sau nu. Când Voltaire a obiectat la cartea lui, Diderot a replicat: „Cred în Dumnezeu, deşi mă împac foarte bine cu ateii... Este ... foarte important să nu confunzi cucuta cu pătrunjelul; dar să crezi sau să nu crezi în Dumnezeu nu este important deloc." Cu o precizie desăvârşită, Diderot punea punctul pe i. O dată ce „Dumnezeu" încetează a fi o experienţă profund subiectivă, „el" nu există. Cum sublinia Diderot în aceeaşi scrisoare, n-avea rost să crezi în Dumnezeul filosofilor, care nu intervine niciodată în treburile oamenilor. Dumnezeul Ascuns devenise *Deus Otiosus*: „Fie că Dumnezeu există fie că nu există, El a ajuns să se numere printre cele mai sublime şi nefolositoare adevăruri." [66] Astfel, Diderot ajungea la opusul concluziei lui Pascal, care considerase că disputa era una de importanţă supremă şi imposibil de ignorat. În *Pensées Philosophique*, publicate în 1746, Diderot respinsese experienţa religioasă a lui Pascal, socotind-o prea subiectivă: atât el cât şi iezuiţii erau preocupaţi pătimaş de Dumnezeu dar aveau despre el idei foarte diferite. Cum să alegi între ei? Un astfel de „Dumnezeu" nu era altceva decât *temperament*. La acest punct, cu trei ani înainte de publicarea *Scrisorii către orbi*, Diderot chiar credea că ştiinţa – şi numai ştiinţa – putea contrazice ateismul. El a dat la iveală o interpretare nouă, impresionantă a argumentului extras din organizarea universului. În loc să studieze vasta mişcare a universului, el îi îndemna pe oameni să studieze structura care se afla la baza naturii. Organizarea unei seminţe, a unui fluture sau a unei insecte era prea complicată pentru a se fi produs accidental. În *Pensées*, Diderot încă mai credea că raţiunea putea dovedi existenţa lui Dumnezeu. Newton se debarasase de toate superstiţiile şi nonsensurile religiei: un Dumnezeu care făcea minuni era la fel ca spiriduşii cu care ne speriem copiii.

Trei ani mai târziu, însă, Diderot ajungea să pună la îndoială concluziile lui Newton şi nu mai era convins că lumea exterioară oferea vreo dovadă pentru existenţa lui Dumnezeu. Vedea clar că Dumnezeu n-avea în nici un fel de-a face cu noua ştiinţă. Dar îşi putea exprima acest gând revoluţionar şi inflamant doar în termenii unei ficţiuni. În *Scrisoare către orbi*, Diderot îşi imagina o dispută între un newtonian, pe care-l numea „Mr. Holmes" şi Nicholas Saunderson (1682-1739), matematicianul de la Cambridge, decedat la acea vreme, care-şi pierduse vederea în pruncie. Diderot îl pune pe Saunderson să-l întrebe pe Holmes cum se putea împăca argumentul extras din proiectarea universului cu „monştri" şi accidente cum era el însuşi, care puteau demonstra orice, cu excepţia unei proiectări inteligente şi binevoitoare:

> Ce este această lume, domnule Holmes, doar un complex, supus la cicluri de schimbare, toate indicând o tendinţă continuă de distrugere: o succesiune rapidă de fiinţe care apar una câte una, înfloresc şi dispar; o simetrie doar trecătoare şi o aparenţă fugară de ordine.[67]

Dumnezeul lui Newton, ca şi al multor creştini convenţionali, care se presupunea că era literalmente responsabil de tot ce se întâmpla, era nu numai o absurditate, ci şi o idee oribilă. A-l prezenta pe „Dumnezeu" pentru a explica lucruri pe care nu ni le putem explica în prezent era o lipsă de modestie. „Dragă prietene Holmes", conchide Saunderson în lucrarea lui Diderot, „recunoaşte-ţi ignoranţa".

După părerea lui Diderot, nu era nevoie de un Creator. Materia nu era substanţa pasivă şi nevrednică pe care şi-o imaginau Newton şi protestanţii, ea avea propria ei dinamică şi asculta de propriile ei legi. Această lege a materiei – şi nu un Mechanick Divin – era răspunzătoare de proiectul pe care credem că-l vedem. Nu exista nimic în afară de materie. Diderot mersese un pas mai departe decât Spinoza. În loc să spună că nu exista alt Dumnezeu în afară de natură, Diderot susţinea că exista numai natură şi nu exista Dumnezeu deloc. Nu era singurul care credea aşa: savanţi ca Abraham Trembley şi John Turbeville Needdham descoperiseră principiul materiei generatoare, care ieşea acum la iveală ca o ipoteză în biologie, microscopie, zoologie, istorie naturală şi geologie. Puţini erau însă pregătiţi pentru despărţirea finală de Dumnezeu. Chiar filosofii care frecventau salonul lui Paul Heinrich, Baron de Holbach (1723-89) nu îmbrăţişau public ateismul, deşi le plăcea dezbaterea deschisă. Din aceste dezbateri s-a născut cartea lui Holbach *Sistemul naturii: sau legile lumii morale şi fizice* (1770), care a devenit cunoscută ca biblie a materialismului ateist. Nu exista nici o alternativă supranaturală la natură care, susţinea Holbach, era „doar un imens lanţ de cauze şi efecte care decurg neîncetat una din alta".[68] A crede într-un Dumnezeu era necinstit şi reprezenta o negare a experienţei noastre adevărate, fiind totodată un act de disperare. Religia a creat zei pentru că oamenii nu puteau găsi nici o altă explicaţie pentru tragedia care era viaţa din această lume. Ei se îndreptau spre consolările imaginare oferite de religie şi filosofie, în încercarea de a înrădăcina un sentiment iluzoriu că pot ţine lucrurile sub control, străduindu-se să îmbuneze o „agenţie" pe care şi-o imaginau ascunsă în culise, pentru a ţine spaima şi dezastrul la distanţă. Aristotel greşise: filosofia nu era rezultatul unei nobile aspiraţii spre cunoaştere ci al dorinţei de a evita durerea. Leagănul religiei, deci, era ignoranţa şi frica, iar un om matur, iluminat trebuia să se salte din acest leagăn.

Holbach a încercat o descriere proprie a istoriei lui Dumnezeu. Primii oameni se închinaseră la forţele naturii. Acest animism primitiv fusese acceptabil pentru că nu încerca să treacă dincolo de această lume. Greşeala începuse atunci când oamenii s-au apucat să personifice soarele, vântul şi marea, pentru a crea zei după chipul şi asemănarea lor. În cele din urmă, contopiseră toate aceste zeităţi într-o singură mare Zeitate, care nu era altceva decât o proiecţie şi o

masă de contradicţii. Poeţi şi teologi nu făcuseră de-a lungul secolelor altceva decât

> să creeze un om gigantic, exagerat, pe care îl vor transforma în ceva iluzoriu, îngrămădind în el calităţi incompatibile. Fiinţele omeneşti nu vor vedea niciodată în Dumnezeu altceva decât o fiinţă din specia umană, căruia se vor strădui să-i mărească proporţiile, până când vor fi format o fiinţă cu totul de neconceput.

Istoria ne arată că aşa-numita bunătate a lui Dumnezeu este imposibil de reconciliat cu omnipotenţa sa. Pentru că îi lipseşte coerenţa, ideea de Dumnezeu este sortită să se dezintegreze. Filosofii şi savanţii au făcut tot ce au putut să o salveze, dar nu s-au descurcat nici ei mai bine decât poeţii şi teologii. Acele „*hautes perfections*" pe care Descartes susţinea că le-a dovedit erau numai produsul imaginaţiei sale. Chiar marele Newton era „un sclav al prejudecăţilor din copilăria sa". El descoperise spaţiul absolut şi crease un Dumnezeu din neant, care era doar „*un homme puissant*", un despot divin care-şi teroriza creatorii umani şi-i reducea la starea de sclavi. [69]

Din fericire, Iluminismul avea să ajute omenirea să se elibereze de infantilism. Ştiinţa va înlocui religia. „Dacă necunoaşterea naturii dăduse naştere Zeilor, cunoaşterea naturii este de aşteptat să-i distrugă." [70] Nu există adevăruri superioare sau tipare primare, nu există nici un proiect grandios. Există numai natura;

> Natura nu este o lucrare; ea a existat întotdeauna de la sine; în sânul său se realizează totul; ea este un imens laborator, prevăzut cu materiale, şi care îşi face singură instrumentele de care se foloseşte pentru a acţiona. Toate lucrările sale sunt efectele propriei sale energii, şi ale acelor agenţi sau cauze pe care ea însăşi le face, le conţine şi le pune în acţiune. [71]

Dumnezeu nu era doar inutil, era de-a dreptul dăunător. La sfârşitul secolului, Pierre-Simon de Laplace (1749-1827) îl alungase deja pe Dumnezeu din fizică. Sistemul planetar devenise o incandescenţă venită de la soare, care se răcea treptat. Când Napoleon l-a întrebat: „Cine a fost autorul tuturor acestor lucruri?" Laplace a răspuns simplu: „*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-la*" (n-am avut nevoie de această ipoteză, n.tr).

Timp de secole, monoteiştii din fiecare din religiile lui Dumnezeu susţinuseră că Dumnezeu nu era doar o fiinţă printre altele. El nu exista ca alt fenomen pe care-l percepem. Însă, în Occident, teologii creştini căpătaseră obiceiul de a vorbi despre Dumnezeu ca şi cum el *ar fi fost* cu adevărat unul dintre lucrurile care existau. Ei s-au agăţat de noua ştiinţă pentru a dovedi realitatea obiectivă a lui Dumnezeu, ca şi cum Dumnezeu ar fi putut fi testat şi analizat ca orice altceva. Diderot, Holbach şi Laplace au răsturnat această încercare şi au ajuns la aceeaşi concluzie ca misticii cei mai extremişti: nu exista nimic dincolo de noi. Nu avea să treacă mult până când alţi savanţi şi filosofi aveau să declare triumfători că Dumnezeu era mort.

10
Moartea lui Dumnezeu?

SPRE ÎNCEPUTUL secolului 19, ateismul ajunsese clar la ordinea zilei. Progresul ştiinţei şi tehnologiei crea un nou spirit de autonomie şi independenţă, care îi făcea pe unii să-şi declare independenţa de Dumnezeu. A fost secolul în care Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche şi Sigmund Freud au creat filosofii şi interpretări ştiinţifice ale realităţii, în care nu era loc pentru Dumnezeu. Într-adevăr, spre sfârşitul secolului, destul de mulţi oameni începuseră să creadă că, dacă Dumnezeu nu era deja mort, era de datoria fiinţelor umane raţionale şi emancipate să-l ucidă. Ideea de Dumnezeu, care fusese cultivată de veacuri în Occidentul creştin, apărea acum dezastruos de nepotrivită, iar Epoca Raţiunii părea să fi triumfat asupra unor secole întregi de superstiţie şi bigotism. Oare era chiar aşa? Occidentul preluase iniţiativa, iar activităţile sale aveau să aibă consecinţe serioase pentru evrei şi musulmani, care vor fi siliţi să-şi revizuiască propriile poziţii. Multe dintre ideologiile care respingeau ideea de Dumnezeu se susţineau, aveau coerenţă. Dumnezeul antropomorf, personal al creştinismului occidental era vulnerabil. În numele său se comiseseră crime îngrozitoare. Cu toate acestea, căderea lui nu era percepută ca o bucuroasă eliberare, fiind însoţită de îndoială, spaimă şi, în unele cazuri, de un conflict extrem de dureros. Unii încercau să-l salveze pe Dumnezeu, concepând noi teologii pentru a-l elibera de sistemele inhibitoare ale gândirii empirice, dar ateismul prinsese rădăcini.

A mai existat şi o reacţie împotriva cultului raţiunii. Poeţii, romancierii şi filosofii mişcării romantice subliniau că un raţionalism atotcuprinzător sărăcea spiritul omenesc, întrucât lăsa pe dinafară activităţile imaginative şi intuitive. Unii reinterpretau dogmele şi misterele creştinismului într-o manieră laică. Această teologie reconstruită traducea vechile teme ale infernului şi paradisului, renaşterea şi mântuirea într-un idiom care să le facă acceptabile din punct de vedere intelectual pentru era post-iluministă, lipsindu-le de asocierea cu o Realitate supranaturală „de dincolo de noi". Una din temele acestui „supranaturalism natural", cum a numit-o criticul literar american M.R.Abrams [1], era aceea a imaginaţiei creatoare, văzută ca o facultate care putea intra în relaţie cu

realitatea exterioară în aşa fel încât să creeze o nouă realitate. Poetul englez John Keats (1795-1821) dădea această definiţie succintă: „Imaginaţia este ca visul lui Adam – s-a trezit şi a descoperit că este adevărat." Se referea la povestea facerii Evei din *Paradisul Pierdut* al lui Milton, când, după ce visase o realitate încă increată, Adam se trezise şi descoperise acea realitate în femeia care stătea în faţa lui. În aceeaşi scrisoare, Keats scria despre imaginaţie ca facultate sacră: „Nu sunt sigur de nimic, în afară de sfinţenia sentimentelor inimii şi de adevărul imaginaţiei – ceea ce imaginaţia cuprinde ca frumuseţe trebuie să fie adevăr – fie că a existat înainte, fie că nu." [2] Raţiunea nu avea decât un rol limitat în acest proces creator. Keats mai descria şi o stare de spirit pe care o numea „Capacitatea Negativă", „când un om este capabil să existe în incertitudini, mistere, îndoieli, fără nici o sforţare scrupuloasă de a obţine fapte şi explicaţii." [3] Ca şi misticul, poetul trebuia să treacă dincolo de raţiune şi să se păstreze într-o atitudine de aşteptare tăcută.

Misticii medievali descriseseră perceperea lui Dumnezeu cam în acelaşi fel. Ibn al-Arabi vorbise chiar despre imaginaţia care îşi creează propria trăire a realităţii increate a lui Dumnezeu în adâncurile sinelui. Deşi Keats îl critica pe William Wordsworth (1770-1850), pionier al mişcării romantice în Anglia, împreună cu Samuel Taylor Coleridge (1772-1834), ei împărtăşeau o viziune asemănătoare despre imaginaţie. Cea mai bună poezie a lui Wordsworth slăvea alianţa dintre mintea omenească şi lumea naturală, care acţionau şi reacţionau reciproc pentru a crea viziunea şi înţelesul.[4] Wordsworth era el însuşi un mistic, la care perceperea naturii era asemănătoare cu perceperea lui Dumnezeu. În *Versuri scrise la câteva mile mai sus de Tintern Abbey*, poetul descria starea de spirit receptivă care ducea la o viziune extatică asupra realităţii:

> blagoslovita stare
> Când greutatea tainelor, povara
> Grozavă-a nenţelesei lumi aceste
> Se uşurează; starea fericită
> Când ne lăsăm conduşi cu gingăşie
> De simţăminte-alese; şi, la urmă,
> cu suflul trupului aproape-oprit,
> Cu stăvilită-a sângelui mişcare
> În carne adormim şi ne refacem
> În suflet viu; în vreme ce cu-un ochi
> Astâmpărat de-al armoniei iureş
> Şi-adâncă-a desfătărilor putere,
> Vedem în viaţa lucrurilor. [5]

Această viziune venea mai curând din inimă şi din simţăminte decât din ceea ce Wordsworth numea „intelectul intruziv", ale cărui puteri pur analitice puteau distruge acest gen de intuiţie. Oamenii nu aveau nevoie de cărţi şi teorii savante. Era nevoie doar de „o pasivitate înţeleaptă" şi de „o inimă care priveşte şi primeşte".[6] Intuiţia începea cu o experienţă subiectivă, deşi aceasta trebuia să

fie „înţeleaptă" nu neinstruită şi nestrunită. Cum ar spune Keats, un adevăr nu devenea adevărat până când nu era simţit în puls şi dus viu până în adâncul inimii de pasiune.

Wordsworth simţise un „spirit" care era în acelaşi timp imanent în fenomenele naturale şi deosebit de ele:

Am cunoscut fiori ce mă-mbătau
De gânduri mari; sublimul simţământ
Că e ceva sădit afund, ceva
Al cărui leagăn este soare-apune,
Oceanul arcuit, văzduhul viu,
Albastrul cer şi mintea omenească,
Un spirit, o mişcare ce îndeamnă
Făpturile cugetătoare, toate,
Şi tot ce poate fi gândit, şi curge
Prin toate câte sunt. [7]

Filosofi ca Hegel aveau să descopere o astfel de stare în evenimentele istoriei. Wordsworth se ferea cu grijă să dea acestei experienţe o interpretare religioasă convenţională, deşi în alte împrejurări vorbea cu bucurie despre „Dumnezeu", mai ales în context etic. [8] Protestanţii englezi nu-l cunoşteau pe Dumnezeul misticilor, care fusese dat la o parte de reformatori. Dumnezeu vorbea prin conştiinţă, prin îndemnuri la îndeplinirea datoriei; el corecta dorinţele inimii, dar părea să aibă prea puţine în comun cu „prezenţa" pe care Wordsworth o simţise în Natură. Mereu preocupat de acurateţea exprimării, Wordsworth îl va numi doar „ceva", un cuvânt folosit adesea ca înlocuitor pentru o definiţie precisă. Wordsworth îl folosea pentru a descrie spiritul pe care, cu un adevărat agnosticism mistic, refuza să-l numească pentru că nu se potrivea în nici una din categoriile pe care le cunoştea.

Un alt poet mistic al acelei perioadei cânta pe o partitură mai apocaliptică, anunţând că Dumnezeu murise. În poezia sa de început, William Blake (1757-1827) întrebuinţase o metodă dialectică: termeni ca „inocenţă" şi „experienţă", care păreau opuse diametral unul altuia, erau descoperiţi ca fiind jumătăţi de adevăr ale unei realităţi mai complexe. Blake transforma antiteza echilibrată, care caracterizase cupletele din poezia rimată a Epocii Raţiunii din Anglia, într-o metodă de a crea o viziune personală şi subiectivă. În *Cântecele inocenţei* şi *Cântecele Experienţei*, ni se dezvăluie două stări opuse ale sufletului omenesc, ambele imperfecte până când se contopesc: inocenţa trebuie să devină experienţă iar experienţa însăşi trebuie să coboare până la cele mai de jos praguri, înainte de redobândirea adevăratei inocenţe. Poetul a devenit profet, „Care prezent, trecut şi viitor zăreşte" şi care ascultă Cuvântul Sfânt ce s-a adresat omenirii în evul de început:

Chemând căzutul Suflet,
Şi plângând în roua serii,

S-ar putea astfel întoarce
Bolta-nstelată
Şi primeni căzuta, căzuta lumină. [9]

La fel ca gnosticii şi cabaliştii, Blake prevede o stare de cădere absolută. Nu poate exista o viziune adevărată până când fiinţele omeneşti nu-şi recunosc starea de decădere. Ca şi aceşti mistici de dinaintea lui, Blake folosea ideea unei căderi originare ca simbol al unui proces care este prezent în permanenţă în realitatea terestră din jurul nostru.

Blake se răzvrătise împotriva viziunii Iluminismului, care încercase să sistematizeze adevărul. Se răzvrătise şi împotriva Dumnezeului creştinismului, care fusese folosit pentru a-i înstrăina pe bărbaţi şi pe femei de condiţia lor umană. Acest Dumnezeu fusese făcut să promulge legi nefireşti, care reprimau sexualitatea, libertatea şi bucuria spontană. Blake tuna şi fulgera împotriva „temutei simetrii" a acestui Dumnezeu inuman în „Tigrul", văzându-l îndepărtat de lume în „peşteri şi bolţi adânci" nespus. Cu toate acestea, celălalt Dumnezeu, cu totul diferit, Creatorul Lumii, trece prin mutaţii în poeme. Dumnezeu însuşi trebuie să cadă în lume şi să moară în persoana lui Iisus.[10] Ba chiar devine Satan, duşmanul omenirii. Ca şi gnosticii, cabaliştii şi primii trinitarieni, Blake prevedea o *kenosis*, o deşertare de sine a lui Dumnezeu în Dumnezeire, care cade din paradisul său solitar şi se întrupează în lume. Nu mai există o zeitate autonomă într-o lume numai a sa, care cere ca bărbaţi şi femei să se supună unei legi exterioare, heteronime. Nu există nici o activitate omenească străină lui Dumnezeu; chiar sexualitatea reprimată de Biserică se manifestă în patimile lui Iisus însuşi. Dumnezeu a murit de bună voie în Iisus iar Dumnezeul transcendent, alienant nu mai este. Când se va încheia moartea lui Dumnezeu, va să apară Divina Faţă Umană:

A spus Iisus: „Putea-vei tu iubi pe unul care niciodată
Pentru tine n-a murit, sau tu să mori vreodată pentru unul
Care pentru tine n-a murit?
Şi dacă Domnul nu moare pentru Om şi nu se dăruie pe sine
Veşnic pentru Om, nu poate Omul exista; căci Omul e Iubire
Aşa cum Dumnezeu Iubire este: puţină compasiune pentru altul
Puţină Moarte înseamnă după Chipul Sfânt, dar nici nu poate
Omul exista decât în înfrăţire cu ceilalţi.[11]

Blake se răzvrătea împotriva bisericilor instituţionale, dar unii teologi încercau să introducă viziunea romantică în creştinismul oficial. Şi pentru ei ideea unui Dumnezeu transcendent şi distant era respingătoare şi irelevantă, dar subliniau în schimb importanţa unei experienţe religioase subiective. În 1799, după ce Wordsworth şi Coleridge îşi publicaseră *Baladele lirice* în Anglia, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) publica în Germania *Despre religie, Cuvântări adresate oamenilor de cultură care o dispreţuiesc*, propriul său manifest romantic. Dogmele nu erau fapte divine ci pur şi simplu „relatări legate de

simţirile religioase creştine puse în cuvinte". [12] Credinţa religioasă nu putea fi limitată la propoziţiile crezului: ea implica o percepţie emoţională şi o supunere interioară. Gândirea şi raţiunea îşi aveau locul lor, dar nu ne puteau duce mai departe. Când am ajuns la limita raţiunii, simţirea avea să ducă până la capăt călătoria spre Absolut. Când vorbea de „simţire", Schleiermacher nu se gândea la un sentimentalism neînfrânat care i-ar fi condus pe bărbaţi şi femei spre infinit. Simţirea nu se opunea raţiunii umane, ea reprezenta un salt imaginar care ne duce dincolo de particular, spre înţelegerea întregului. Simţirea lui Dumnezeu astfel dobândită se isca mai curând din adâncurile fiecărei fiinţe decât din impactul cu un Fapt obiectiv.

De la Toma d'Aquino, teologia occidentală avusese tot timpul tendinţa să exagereze importanţa raţionalismului, o tendinţă care luase amploare de la Reformă încoace. Teologia romantică a lui Schleiermacher era o încercare de refacere a echilibrului. El sublinia că simţirea nu era un scop în sine şi nu putea da o explicaţie completă a religiei. Atât raţiunea cât şi simţirea ne indicau o Realitate indefinibilă care se afla dincolo de ele. Schleiermacher definea esenţa religiei ca „simţirea dependenţei absolute".[13] Cum vom vedea, aceasta era o atitudine care va deveni anatemă pentru gânditorii progresişti din secolul 19, dar expresia se referă la sentimentul de veneraţie care se naşte în noi atunci când contemplăm misterul vieţii. Această atitudine de uimire izvorăşte din acea trăire universal umană a supranaturalului. Profeţii lui Israel au perceput-o ca pe un şoc profund atunci când li s-a arătat divinitatea. Romantici ca Wordsworth au trăit o stare asemănătoare de veneraţie şi un sentiment de dependenţă de spiritul pe care l-au întâlnit în natură. Distinsul elev al lui Schleiermacher, Rudolf Otto, avea să cerceteze această experienţă în cartea sa de referinţă *Ideea de divinitate*, arătând că atunci când fiinţele omeneşti se confruntă cu această transcendenţă, nu mai simt că ele sunt alfa şi omega existenţei.

La sfârşitul vieţii, Schleiermacher credea că a exagerat poate importanţa simţirii şi a subiectivismului. Era conştient că creştinismul începea să pară un crez demodat: unele doctrine creştine erau echivoce şi făceau credinţa vulnerabilă în faţa noului scepticism. Doctrina Treimii, de pildă, părea să sugereze că existau trei dumnezei. Un alt discipol al lui Schleiermacher, Albrecht Ritschl (1822-89) vedea în această doctrină un exemplu flagrant de elenizare. Ea modificase mesajul creştin, introducând un strat străin „de concepte metafizice, derivate din filosofia naturală a grecilor", care nu avea nimic comun cu experienţa creştină pură.[14] Cu toate acestea, Schleiermacher şi Ritschl nu reuşiseră să înţeleagă că fiecare generaţie trebuia să-şi creeze propria sa concepţie imaginară despre Dumnezeu, aşa cum fiecare poet romantic trebuia să trăiască personal experienţa adevărului. Părinţii greci încercau pur şi simplu să adapteze conceptul semit de Dumnezeu, exprimându-l în termenii propriei lor culturi. Pe măsură ce Occidentul intra în era tehnică modernă, ideile mai vechi despre Dumnezeu aveau să devină inadecvate. Însă Schleiermacher a susţinut până la sfârşit că emoţia religioasă nu era opusă raţiunii. Pe patul de moarte, el spunea: „Trebuie să gândesc gândurile cele mai profunde, speculative, iar ele sunt pentru

mine întru totul una cu cele mai intime simţiri religioase."[15] Conceptele despre Dumnezeu n-aveau valoare dacă nu erau transfigurate de simţire şi de trăirea religioasă personală.

În decursul secolului 19, filosofi de seamă s-au ridicat unul după altul să sfideze viziunea tradiţională despre Dumnezeu, cel puţin despre acel „Dumnezeu" care predomina în Occident. Aceştia erau mai ales nemulţumiţi de noţiunea de zeitate supranaturală „de dincolo de noi" cu o existenţă obiectivă. Am văzut că deşi ideea de Dumnezeu ca Fiinţă Supremă biruise în Occident, alte tradiţii monoteiste făcuseră tot posibilul să se despartă de acest gen de teologie. Evrei, musulmani şi creştini ortodocşi, deopotrivă, insistaseră, fiecare în felul său, că ideea noastră omenească despre Dumnezeu nu corespundea realităţii inefabile pe care doar o simboliza. Toţi lăsaseră să se înţeleagă în diverse momente că era mai corect să-l descriem pe Dumnezeu ca „Nimic" decât ca Fiinţa Supremă, căci „el" nu exista în nici un fel pe care l-am putea noi concepe. De-a lungul secolelor, Occidentul pierduse din vedere această concepţie mai imaginativă despre Dumnezeu. Catolicii şi protestanţii ajunseseră să-L socotească o Fiinţă care era o altă realitate, adăugată la lumea pe care o cunoaştem, supraveghindu-ne activităţile ca un celest Frate Mai Mare. Nu este surprinzător că această noţiune de Dumnezeu era inacceptabilă pentru mulţi în lumea post-revoluţionară, întrucât ea părea să-i condamne pe oameni la o robie înjositoare şi la o dependenţă nedemnă, incompatibilă cu demnitatea umană. Filosofii atei ai secolului 19 s-au răzvrătit pe bună dreptate împotriva acestui Dumnezeu. Criticile lor i-au inspirat pe mulţi contemporani să facă la fel; părea că spun ceva cu totul nou, însă, atunci când abordau problema „Dumnezeu" ei repetau adesea, inconştient, vechi intuiţii ale altor monoteişti din trecut.

Astfel, Georg Wilhelm Hegel (1770-1831) a dat naştere unei filosofii care era în anumite privinţe izbitor de asemănătoare cabalei. Un paradox, dacă ne gândim că Hegel socotea iudaismul o religie nedemnă, răspunzătoare de concepţia primitivă despre Dumnezeu care făcuse atâta rău. Dumnezeul iudaic, în viziunea lui Hegel, era un tiran care cerea supunere fără crâcnire faţă de o Lege intolerabilă. Iisus încercase să-i elibereze pe oameni din această sclavie josnică, dar creştinii căzuseră în aceeaşi capcană ca şi evreii şi susţineau idea unui Despot divin. Venise vremea ca această zeitate barbară să fie dată deoparte şi să se nască o viziune mai iluminată despre condiţia umană. Opinia cu totul greşită a lui Hegel despre iudaism, bazată pe polemica despre Noul Testament, era un nou gen de antisemitism metafizic. Ca şi Kant, Hegel privea iudaismul ca pe un exemplu de tot ce era rău în religie. În *Fenomenologia spiritului* (1807), el substituia ideea unui Spirit care era forţa vitală a lumii cu zeitatea convenţională. Totuşi, la fel ca la cabală, Spiritul era dispus să îndure restrişte şi exil pentru a dobândi adevărata spiritualitate şi conştiinţă de sine. Şi iar, la fel ca la cabală, pentru a se împlini, Spiritul depindea de lume şi de fiinţele umane. Hegel afirmase astfel vechea concepţie monoteistă – caracteristică deopotrivă creştinismului şi islamului – că „Dumnezeu" nu era separat de realitatea terestră, un adaos opţional la o lume a lui, ci se afla într-o relaţie inextricabilă cu omenirea.

La fel ca Blake, el exprima această percepţie în formă dialectică, văzând omenirea şi Spiritul, finit şi infinit, ca două jumătăţi ale unui singur adevăr, interdependente şi implicate în acelaşi proces de autocunoaştere. În loc să îmbuneze o zeitate distantă respectând o Lege străină şi nedorită, Hegel declarase de fapt că divinul era o dimensiune a naturii noastre umane. Opinia lui Hegel despre acea *kenosis* a Spiritului, care se deşartă pe sine pentru a deveni imanent şi încarnat în lume, are într-adevăr multe puncte comune cu teologiile încarnării care s-au dezvoltat în toate cele trei credinţe.

La urma urmei, Hegel era un om al Iluminismului, nu doar un romantic, preţuind ca atare raţiunea mai mult decât imaginaţia. Din nou, el se făcea inconştient ecoul unor concepţii din trecut. La fel ca faylasufii, el considera că raţiunea şi filosofia erau superioare religiei, care era închistată în moduri simboliste de gândire. Tot ca faylasufii, Hegel îşi trăgea concluziile despre Absolut din activitatea minţii individuale, pe care o descria ca fiind prinsă într-un proces dialectic ce oglindea întregul.

Filosofia hegeliană îi părea ridicol de optimistă lui Arthur Schopenhauer (1788-1860), care şi-a programat sfidător prelegerile în acelaşi timp cu ale lui Hegel, la Berlin, în 1819, anul publicării cărţii sale *Lumea ca voinţă şi reprezentare*. Nu exista nici un Absolut, socotea Schopenhauer, nici o Raţiune, nici un Dumnezeu, nici un Spirit care să acţioneze în lume: nimic în afară de voinţa brută, instinctivă de a trăi. Această viziune sumbră era atrăgătoare pentru spiritele mai întunecate ale mişcării romantice. Ea nu respingea însă toate concepţiile despre religie. Schopenhauer credea că hinduismul şi budismul (ca şi acei creştini care afirmaseră că totul era deşertăciune) ajunseseră la o concepţie justă despre realitate când susţineau că totul în lume era iluzie. Întrucât nu exista nici un „Dumnezeu" care să ne salveze, numai arta, muzica şi o disciplină a renunţării şi compasiunii ne puteau aduce a anumită seninătate. Schopenhauer n-avea timp de iudaism şi islamism care, după părerea sa, vedeau istoria într-un mod de un simplism şi o inflexibilitate absurde. La acest punct s-a dovedit profetic: vom vedea că, în secolul nostru, evreii şi musulmanii au descoperit că vechea lor viziune asupra istoriei ca teofanie nu se mai susţine ca altădată. Mulţi nu mai pot adera la un Dumnezeu care este Stăpânul Istoriei. Dar opinia lui Schopenhauer despre mântuire era aproape de percepţiile iudaice şi musulmane, şi anume că indivizii trebuie să-şi creeze singuri un simţ al scopului suprem. Acesta n-avea nimic comun cu concepţia protestantă despre suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, care însemna că bărbaţi şi femei nu puteau face nimic pentru propria lor salvare, fiind cu totul dependenţi de o zeitate din afara lor.

Aceste doctrine vechi despre Dumnezeu erau tot mai criticate, fiind considerate incoerente şi deficitare. Filosoful danez Søren Kierkagaard (1813-55) susţinea că vechile crezuri şi doctrine deveniseră idoli, scopuri în sine şi surogate pentru realitatea inefabilă a lui Dumnezeu. Adevărata credinţă creştină trebuia să facă un salt în necunoscut, afară din lume, departe de aceste credinţe omeneşti fosilizate şi de aceste atitudini demodate. Alţii, totuşi, doreau să

înrădăcineze omenirea în această lume şi să reteze noţiunea de Marea Alternativă. În cartea sa de referinţă *Esenţa Creştinismului* (1841), filosoful german Ludwig Andreas Feuerbach (1804-72) susţinea că Dumnezeu era pur şi simplu o proiecţie umană. Ideea de Dumnezeu ne înstrăinase de propria noastră natură, opunând fragilei noastre naturi omeneşti o perfecţiune imposibilă. Astfel, Dumnezeu era infinit iar omul finit; Dumnezeu atotputernic, omul slab; Dumnezeu sfânt, omul păcătos. Feuerbach pusese degetul pe un punct slab esenţial din tradiţia occidentală, care fusese întotdeauna perceput ca o primejdie în monoteism. Genul de proiecţie care îl împinge pe Dumnezeu în afara condiţiei umane poate duce la crearea unui idol. Alte tradiţii au găsit diverse mijloace de a contracara această primejdie, dar în Occident era din păcate adevărat că ideea de Dumnezeu devenise tot mai externalizată şi contribuise la o concepţie foarte negativă despre natura umană. După Augustin, se pusese mereu accentul pe vină şi păcat, pe luptă şi apăsare în religia lui Dumnezeu în Occident, accente străine, de pildă, teologiei ortodoxe greceşti. Nu e de mirare că filosofi precum Feuerbach sau Auguste Comte (1798-1857), care aveau o viziune mai pozitivă asupra umanităţii, doreau să se debaraseze de această zeitate care, în trecut, fusese cauza unei atât de răspândite neîncrederi.

Ateismul reprezentase întotdeauna o respingere a concepţiei despre divinitate a timpului respectiv. Evrei şi creştini fuseseră numiţi „atei" pentru că negau noţiunile păgâne de divinitate, cu toate că ei credeau în Dumnezeu. Noii atei ai secolului 19 se declarau împotriva acelei concepţii anume despre Dumnezeu care era la ordinea zilei în Occident, iar nu împotriva altor noţiuni de divinitate. Astfel, Karl Marx (1818-1883) vedea religia ca „suspinul creaturii oprimate ... *opiumul* popoarelor, care făcea ca această suferinţă să fie suportabilă".[16] Deşi adoptase o viziune mesianică asupra istoriei, foarte dependentă de tradiţia iudeo-creştină, el îl respingea pe Dumnezeu ca fiind irelevant. Deoarece în afara procesului istoric nu exista înţeles, valoare sau scop, ideea de Dumnezeu nu putea ajuta omenirea. Ateismul, negarea lui Dumnezeu, era şi el o pierdere de vreme. Cu toate acestea, „Dumnezeu" era vulnerabil la critica marxistă, căci fusese adesea folosit de guvernanţi pentru a aproba o orânduire socială în care omul bogat stătea în palatul său în vreme ce omul sărac stătea la poarta lui. Ceea ce nu se aplica totuşi la întreaga religie monoteistă. Un Dumnezeu care era de acord cu nedreptatea socială i-ar fi consternat pe Amos, Isaia sau Mahomed, care au folosit ideea de Dumnezeu în cu totul alte scopuri, foarte apropiate de idealul marxist.

Tot astfel, prin înţelegerea literală a lui Dumnezeu şi a Scripturilor credinţa multor creştini devenea vulnerabilă la descoperirile ştiinţifice ale vremii. Lucrarea *Principiile geologiei* (1830-33) a lui Charles Lyell, care dădea la iveală vastele perspective ale timpului geologic, şi *Originea speciilor* (1859) a lui Charles Darwin, care venea cu ipoteza evoluţionistă, păreau să contrazică relatarea biblică a creaţiei din Cartea Facerii. De la Newton încoace, creaţia se aflase pentru mulţi occidentali în centrul înţelegerii ideii de Dumnezeu, iar oamenii uitaseră faptul că povestea biblică nu fusese niciodată menită să ofere o relatare

ad-litteram a originilor fizice ale universului. Doctrina creaţiei *ex nihilo* fusese multă vreme una controversată şi pătrunsese în iudaism şi în creştinism la o dată relativ târzie; în islam, facerea lumii de către Allah este luată de bună, dar nu există nicăieri o descriere în detaliu a felului în care s-a petrecut. Ca şi alte comentarii coranice despre Dumnezeu, doctrina creaţiei este doar o „parabolă", un semn sau un simbol. Monoteiştii tuturor celor trei religii văzuseră creaţia ca mit, în sensul cel mai pozitiv al cuvântului: era o relatare simbolică ce-i ajuta pe oameni să cultive o anumită atitudine religioasă. Unii evrei şi musulmani concepuseră deliberat interpretări imaginare ale relatării creaţiei, care se distanţau radical de orice sens literal. Dar, în Occident, existase o tendinţă de a considera Biblia ca reală din punct de vedere faptic, până în cel mai mic detaliu. Mulţi ajunseseră să-l vadă pe Dumnezeu literal şi fizic responsabil pentru tot ce se întâmplă pe pământ, cam în acelaşi fel în care noi înşine facem lucruri sau iscăm evenimente.

Au existat totuşi destui creştini care au văzut imediat că descoperirile lui Darwin nu erau deloc fatale pentru ideea de Dumnezeu. În general, creştinismul a fost în stare să se adapteze la teoria evoluţionistă, iar evreii şi musulmanii n-au fost niciodată serios tulburaţi de noile descoperiri ştiinţifice privind originile vieţii: neliniştile lor în legătură cu Dumnezeu au avut în general o cu totul altă sursă, aşa cum vom vedea. Este totuşi adevărat că, pe măsură ce se răspândea, secularismul occidental afecta inevitabil şi credincioşi ai altor culte. Viziunea literalistă despre Dumnezeu este încă predominantă şi mulţi din lumea occidentală – de toate convingerile – iau de bun faptul că ideea de Dumnezeu a primit o lovitură de moarte sub impactul cosmologiei moderne.

De-a lungul istoriei, oamenii au renunţat în repetate rânduri la o concepţie despre Dumnezeu care nu li se mai potrivea. Uneori, acţiunea a luat forma unei iconoclastii violente, ca atunci când israeliţii antici au distrus altarele canaaniţilor sau când profeţii s-au ridicat împotriva zeilor vecinilor lor păgâni. În anul 1882, Friedrich Nietzsche a recurs la o tactică la fel de violentă, atunci când a proclamat că Dumnezeu era mort. El anunţa acest eveniment catastrofal în parabola nebunului care a alergat în piaţă într-o dimineaţă, urlând: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!" Când privitorii miraţi l-au întrebat unde îşi imagina că plecase Dumnezeu – fugise poate, emigrase sau ce? – nebunul s-a strâmbat la ei: „Asta vreau să vă spun. L-am ucis – voi şi eu! Suntem toţi ucigaşii lui!" Un eveniment inimaginabil dar ireversibil smulsese omenirea din rădăcinile ei, aruncase pământul de pe traiectoria sa şi-l împinsese în derivă, într-un univers fără cărări. Tot ce dăduse până atunci fiinţelor omeneşti un sentiment de direcţie dispăruse. Moartea lui Dumnezeu avea să ducă la disperare şi la o panică fără precedent. „Mai există un deasupra şi un dedesubt?" striga nebunul în disperarea lui. „Nu ne pierdem oare, ca printr-un infinit abis?"[17]

Nietzsche realiza că se petrecuse o schimbare radicală în conştiinţa Occidentului, în urma căreia avea să fie tot mai greu să crezi în fenomenul pe care majoritatea oamenilor îl numeau „Dumnezeu". Nu doar că ştiinţa omenească făcuse ca noţiuni cum era înţelegerea literală a creaţiei să devină imposibile,

dar, datorită faptului că oamenii aveau o putere tot mai mare, stăpânind tot mai mult lucrurile, ideea unui supraveghetor divin devenea inacceptabilă. Oamenii simţeau că sunt martorii unui nou răsărit. Nebunul lui Nietzsche susţinea că moartea lui Dumnezeu va aduce o fază nouă, superioară în istoria omenirii. Pentru a fi demni de acest deicid, oamenii trebuiau să devină ei înşişi zei. În *Aşa grăit-a Zarathustra* (1883), Nietzsche proclama naşterea Supraomului care avea să ia locul lui Dumnezeu; noul om iluminat avea să declare război vechilor valori creştine, să calce în picioare moravurile josnice ale maselor şi să anunţe venirea unei umanităţi noi, puternice, la care nu se va regăsi nici una din virtuţile creştine ale iubirii şi milosteniei. Nietzsche viza în acelaşi timp mitul antic al veşnicei întoarceri şi renaşterii, care se regăsea în religii precum budismul. Acum, când Dumnezeu era mort, această lume putea să devină ea însăşi valoarea supremă în locul lui. Tot ce merge, se întoarce; tot ce moare înfloreşte iar; tot ce se desface se reface. Lumea noastră putea fi venerată ca eternă şi divină, atribute acordate cândva numai Dumnezeului celui îndepărtat şi transcendent.

Dumnezeul creştin, socotea Nietzsche, era neajutorat, absurd şi „o crimă împotriva vieţii".[18] El îi încurajase pe oameni să se teamă de trupurile lor, de pasiunile lor şi de sexualitatea lor şi promovase o moralitate lăcrămoasă a compasiunii, care ne făcuse slabi. Nu exista un sens sau o valoare supremă iar fiinţele omeneşti n-aveau de ce să ofere o alternativă caritabilă prin „Dumnezeu". Trebuie spus din nou că Dumnezeul occidental era vulnerabil la acest gen de critică. El fusese folosit pentru a-i înstrăina de oameni de umanitatea lor şi de pasiunea sexuală, printr-un ascetism care nega viaţa. El fusese totodată transformat într-un panaceu facil şi într-o alternativă la viaţa de aici, de pe pământ.

Sigmund Freud (1856-1939) vedea cu siguranţă credinţa în Dumnezeu ca o iluzie la care oamenii maturi trebuiau să renunţe. Ideea de Dumnezeu nu era o minciună, ci un instrument al subconştientului, care trebuia să fie decodificat de psihologie. Un dumnezeu personal nu era mai mult decât un portret exaltat al tatălui: aspiraţia spre o asemenea zeitate izvora din aspiraţia infantilă de a avea un părinte puternic, protector, de a dobândi dreptate şi corectitudine şi de a face ca viaţa să continue veşnic. Dumnezeu este pur şi simplu o proiecţie a acestor dorinţe, temut şi preţuit de fiinţele omeneşti dintr-un permanent sentiment de neajutorare. Religia aparţinea copilăriei rasei umane; ea fusese o fază necesară în trecerea de la copilărie la maturitate şi promovase valori etice care erau esenţiale pentru societate. Acum, când omenirea se maturizase, ea ar trebui totuşi depăşită. Ştiinţa, noul *logos*, putea lua locul lui Dumnezeu. Ea putea da moralităţii un nou fundament şi putea să ne ajute să ne înfruntăm spaimele. Freud punea accentul pe credinţa sa în ştiinţă, care părea de o intensitate aproape religioasă: „Nu, ştiinţa noastră nu este o iluzie! Ar fi o iluzie să presupunem că putem dobândi aiurea ceea ce ştiinţa nu ne poate da."[19]

Nu toţi psihanaliştii îmbrăţişau viziunea lui Freud despre Dumnezeu. Alfred Adler (1870-1937) admitea că Dumnezeu era o proiecţie, dar credea că aceasta fusese de folos omenirii; fusese un simbol strălucit şi eficient al desăvârşirii.

Dumnezeul lui C. G. Jung (1875-1961) era asemănător cu Dumnezeul misticilor, un adevăr psihologic, trăit în chip subiectiv de fiecare individ. Când a fost întrebat de John Freeman, în faimosul său interviu *Faţă în faţă*, dacă el credea în Dumnezeu, Jung a răspuns emfatic: „Nu trebuie să cred. *Ştiu*!" Credinţa permanentă a lui Jung sugerează că un Dumnezeu subiectiv, identificat în chip misterios cu temeiul existenţei în adâncurile sinelui, poate supravieţui ştiinţei psihanalitice într-un fel în care nu poate supravieţui o zeitate mai personală, antropomorfă, care poate într-adevăr încuraja o imaturitate perpetuă.

La fel ca mulţi alţi occidentali, Freud părea să nu fie conştient de acest Dumnezeu interiorizat, subiectiv. Cu toate acestea, el a făcut o demonstraţie valabilă şi judicioasă atunci când a insistat că ar fi primejdios să se încerce renunţarea la religie. Oamenii trebuie să-l depăşească pe Dumnezeu atunci când va veni vremea: a-i forţa să îmbrăţişeze ateismul sau secularismul înainte să fie pregătiţi, ar însemna să-i conduci spre o negare sau reprimare nesănătoasă. Am văzut că iconoclastia se poate isca dintr-o nelinişte sau proiecţie a propriilor noastre spaime asupra „altuia". Unii dintre ateii care au dorit să-l desfiinţeze pe Dumnezeu dădeau semne clare de tulburare. Astfel, în ciuda faptului că susţinea o etică a compasiunii, Schopenhauer nu putea să se înţeleagă cu oamenii, devenind un însingurat care comunica doar cu pudelul său, Atman. Nietzsche era un singuratic blând la suflet, cu o sănătate precară, care se deosebea foarte mult de Supraomul său. În cele din urmă, şi-a pierdut minţile. El nu l-a abandonat bucuros pe Dumnezeu, aşa cum ne-ar face să credem extazul din proza sa. Într-un poem publicat „după mult tremur, fior şi chin lăuntric", el îl face pe Zarathustra să-l roage pe Dumnezeu să se întoarcă:

> Nu! Revino,
> cu toate chinurile care mi le dai,
> vino iarăşi la mine, singuratecul!
> O, revino!
> Toate pârâurile lacrimilor mele curg
> spre tine.
> Ultima flacără a inimii mele,
> spre *tine* arde.
> O, revino,
> Tu, Dumnezeule necunoscut! Durerea mea şi cea din urmă fericire! [20]

Ca şi teoriile lui Hegel, cele ale lui Nietzsche au fost folosite de generaţia următoare de germani întru justificarea naţional-socialismului, dovadă că o ideologie ateistă poate duce la o etică violentă la fel de crudă ca şi ideea de „Dumnezeu".

Dumnezeu însemnase întotdeauna o luptă în Occident. Dispariţia lui era şi ea însoţită de nelinişti, disperare şi dezamăgire. Astfel, în *In Memoriam*, marele poem victorian al îndoielii, Alfred Lord Tennyson se trăgea înapoi, cu groază, din faţa perspectivei unei naturi fără scop, indiferente, cu colţi şi

gheare ascuţite. Publicat în 1850, cu nouă ani înainte de *Originea speciilor*, poemul ne arată că Tennyson îşi simţise deja credinţa prăbuşindu-se. Pe sine însuşi se simţea ca

> Un copil plângând în noapte;
> Un copil plângând după lumină
> Şi fără nici o limbă, doar un plânset. [21]

În „Dover Beach", Mathew Arnold deplânsese retragerea inexorabilă a mării de credinţă, care lăsa omenirea rătăcitoare într-o pustie întunecată. Îndoiala şi dezamăgirea se răspândiseră în lumea ortodoxă, deşi negarea lui Dumnezeu n-a îmbrăcat caracteristicile exacte ale îndoielii occidentale, fiind mai mult de natura negaţiei sensului suprem. Fiodor Dostoievski, al cărui roman *Fraţii Karamazov* (1880) poate fi văzut ca descriind moartea lui Dumnezeu, punea în pagină propriul său conflict între religie şi credinţă, într-o scrisoare către un prieten, scrisă în martie 1854:

> Mă uit la mine ca la un copil al vremii, un copil al neîncrederii şi îndoielii; este probabil, ba nu, ştiu sigur, că voi rămâne astfel până în ziua morţii mele. M-a chinuit dorinţa de a crede – şi sunt la fel de chinuit şi azi; şi aspiraţia e tot mai mare cu cât mai convingătoare sunt dificultăţile intelectuale ce-mi stau în cale. [22]

Romanul său este la fel de ambivalent. Ivan, descris ca un ateu de alte personaje (care-i atribuie de-acum faimoasa maximă „Dacă Dumnezeu nu există, totul este permis"), spune fără echivoc că el crede în Dumnezeu. Cu toate acestea, nu socoate că acest Dumnezeu este acceptabil, deoarece nu ne dă explicaţia finală a tragediei vieţii. Pe Ivan nu-l tulbură teoria evoluţionistă, ci suferinţa omenirii de-a lungul istoriei: moartea unui singur copil este un preţ prea mare pentru perspectiva religioasă că o să ne fie bine tuturor. Vom vedea mai târziu în acest capitol că evreii aveau să ajungă la aceeaşi concluzie. Pe de altă parte, piosul Alioşa este cel care recunoaşte că nu crede în Dumnezeu – o recunoaştere care pare să izbucnească inconştient din lăuntrul său. Ambivalenţa şi un sentiment obscur de deznădejde au continuat să bântuie literatura secolului 20, cu imageria sa de deşert şi de omenire aşteptând un Godot care nu mai vine.

Deşi pornind dintr-o sursă cu totul diferită, o deprimare şi o neliniştе asemănătoare bântuiau şi lumea musulmană. Spre sfârşitul secolului 19, acea *mission civilisatrice* a Europei era în plin avânt. Francezii colonizaseră Algerul în 1830, iar britanicii colonizaseră Adenul în 1839. Cele două puteri preluaseră Tunisia (1881), Egiptul (1882), Sudanul (1898), Libia şi Marocul (1912). În anul 1920, Britania şi Franţa şi-au împărţit Orientul Mijlociu în protectorate şi mandate. Acest proiect n-a făcut decât să oficializeze un proces mai tacit de occidentalizare, căci europenii au instituit o hegemonie culturală şi economică pe parcursul secolului 19, în numele modernizării. Europa tehnicizată devenise puterea conducătoare şi prelua controlul asupra omenirii. Fuseseră înfiinţate

posturi comerciale şi misiuni consulare în Turcia şi în Orientul Mijlociu şi ele subminaseră structura tradiţională a acestor societăţi tradiţionale cu mult înainte de a fi exitat acolo o dominaţie cu adevărat occidentală. Era un gen cu totul nou de colonizare. Atunci când mogulii cuceriseră India, populaţia hindusă absorbise multe elemente musulmane în propria sa cultură, dar, ulterior, cultura indigenă revenise pe poziţii. Noua ordine colonială a transformat pentru totdeauna viaţa popoarelor supuse, stabilind o societate a dependenţei.

Pentru teritoriile colonizate era imposibilă o modernizare. Vechile instituţii fuseseră fatal subminate, iar societatea musulmană era ea însăşi divizată între cei ce se „occidentalizaseră" şi „ceilalţi". Unii musulmani au ajuns să accepte concepţia europeană despre ei ca „orientali", luaţi la grămadă cu hinduşii şi chinezii. Unii priveau de sus la conaţionalii lor mai tradiţionali. În Iran, Şahul Nasiruddin (1848-96) spunea că-şi dispreţuieşte supuşii. Ceea ce fusese o civilizaţie vie, cu propria sa identitate şi integritate, se transforma treptat într-un bloc de state dependente, copii imperfecte ale unei lumi străine. Inovaţia fusese esenţa procesului de modernizare din Europa şi Statele Unite: aceasta nu putea fi realizată prin imitare. Astăzi, antropologii care studiază ţările sau oraşele modernizate din lumea arabă, cum ar fi Cairo, de pildă, subliniază că arhitectura şi urbanistica reflectă mai mult dominaţia decât progresul. [23]

De partea lor, europenii ajunseseră să creadă că cultura lor nu era doar superioară la timpul prezent, ci se aflase dintotdeauna în avangarda progresului. Ei au afişat adesea o aroganţă lipsă de cunoaştere a istoriei omenirii. Indienii, egiptenii şi sirienii trebuiau occidentalizaţi spre binele lor. Atitudinea colonială a fost exprimată de Evelyn Baring, Lord Cromer, consul general în Egipt din 1883 până în 1907:

> Sir Alfred Lyal mi-a spus cândva: „Pentru spiritul oriental, precizia este de nesuferit. Fiecare anglo-indian trebuie să-şi reamintească tot timpul această maximă". Lipsa de precizie, care degenerează uşor în lipsă de loialitate, este, de fapt, principala caracteristică a spiritului oriental.
>
> Europeanul are o logică fermă; afirmaţiile sale sunt lipsite de ambiguitate; este un logician înnăscut, cu toate că poate n-a studiat logica; este, prin natură, sceptic, şi cere dovezi înainte de a accepta adevărul unui plan; inteligenţa sa instruită funcţionează ca o piesă într-un mecanism. Spiritul orientalului, pe de altă parte, ca şi străzile sale pitoreşti, este eminamente deficitar în ce priveşte simetria. Raţionamentul său este de cea mai neorganizată speţă. Deşi arabii antici au dobândit într-un grad destul de avansat ştiinţa dialecticii, urmaşii lor sunt extrem de deficienţi în ce priveşte facultatea logică. Ei sunt adesea incapabili să tragă cele mai evidente concluzii din orice premize simple al căror adevăr îl pot accepta.[24]

Una din „problemele" care trebuiau depăşite era islamul. În lumea creştină se născuse o imagine negativă a Profetului Mahomed şi a religiei sale în timpul Cruciadelor, iar aceasta persistase alături de antisemitismul european. În perioada colonială, islamul era văzut ca o religie fatalistă, opusă cronic progresului. Lord Cromer, de pildă, deplângea eforturile reformatorului egiptean Muhammad Abduh, susţinând că era imposibil ca „islamul" să se reformeze.

Musulmanilor le lipsea şi timpul şi energia să-şi dezvolte înţelegerea ideii de Dumnezeu în modul tradiţional. Ei erau angajaţi în efortul de a ajunge Occidentul din urmă. Unii vedeau răspunsul în secularismul occidental, dar ceea ce era pozitiv şi revigorant în Europa putea doar să pară îndepărtat şi străin în lumea islamică, deoarece nu se dezvoltase pe cale naturală, potrivit propriei sale tradiţii şi la timpul său. În Occident, „Dumnezeu" era văzut ca vocea înstrăinării; în lumea musulmană, el reprezenta procesul colonial. Desprinşi de rădăcinile culturii lor, oamenii se simţeau dezorientaţi şi pierduţi. Câţiva reformatori musulmani au încercat să aducă mai aproape cauza progresului, împingând forţat islamul spre un rol periferic. Rezultatele nu au fost deloc cele aşteptate. În noul stat naţional al Turciei, care luase fiinţă după înfrângerea Imperiului otoman, în 1917, Mustafa Kemal (1881-1938), cunoscut mai târziu sub numele de Kemal Atatürk, a încercat să-şi transforme ţara într-una occidentală: a dezinstituţionalizat islamul, făcând din religie o chestiune pur privată. Ordinele sufiste au fost desfiinţate şi au intrat în ilegalitate; şcolile de studii islamice, *madrasah*, au fost închise, iar învăţământul de stat pentru *ulema*, clerici, a încetat. Simbolul acestei politici de secularizare a fost interzicerea fesului, fără care clasele religioase deveneau mai puţin vizibile; această interdicţie a fost totodată o încercare psihologică de a-i forţa pe oameni să îmbrace o uniformă occidentală: „a-şi pune pălăria" în locul fesului ajunsese să însemne „a se europeniza". Reza Khan, şah al Iranului din 1925 până în 1941, îl admira pe Atatürk şi a încercat şi el o politică asemănătoare: vălul a fost interzis; mullahii au fost obligaţi să se radă şi să poarte chipiu în locul tradiţionalului turban; s-au interzis sărbătorile tradiţionale în cinstea imamului şiit şi a martirului Husayn.

Înţelept, Freud văzuse că orice reprimare impusă a religiei nu putea fi decât distructivă. Ca şi sexualitatea, religia este o nevoie umană, care afectează viaţa la orice nivel. Dacă este suprimată, este de aşteptat ca rezultatele să fie explozive şi distructive, ca orice reprimare sexuală severă. Musulmanii priveau bănuitori şi fascinaţi la noua faţă a Turciei şi a Iranului. În Iran, exista deja o tradiţie conform căreia mullahii se opuneau şahilor în numele poporului. Uneori obţineau un succes extraordinar. În anul 1872, când şahul a vândut britanicilor monopolul producţiei, vânzării şi exportului de tutun, lăsându-i pe fabricanţii iranieni pe dinafară, mullahii au emis o *fatwa* prin care se interzicea iranienilor să fumeze. Şahul a fost nevoit să revoce concesionarea. Oraşul sfânt Qom a devenit alternativa la regimul despotic şi tot mai draconic din Teheran. Reprimarea religiei poate alimenta fundamentalismul, tot aşa cum forme inadecvate de deism pot avea ca rezultat o respingere a lui Dumnezeu. În Turcia, închiderea şcolilor *madrasah* a dus inevitabil la declinul autorităţii clericilor, *ulema*. Asta a însemnat că elementul cel mai instruit, sobru şi responsabil al islamului a intrat în declin, singurele forme de religie rămase fiind formele mai extravagante de sufism clandestin.

Alţi reformatori au fost convinşi că nu reprimarea silită era soluţia. Islamul înflorise întotdeauna în contact cu alte civilizaţii, iar ei credeau că religia era

esenţială pentru orice reformă profundă şi de durată a societăţii lor. Foarte multe trebuiau schimbate; multe aspecte deveniseră retrograde; exista superstiţie, exista ignoranţă. Cu toate acestea, islamul îi ajutase pe oameni să cultive o înţelegere serioasă: dacă ar fi fost lăsat să slăbească, bunăstarea spirituală a musulmanilor din toată lumea avea să fie şi ea afectată. Reformatorii musulmani nu erau ostili Occidentului. Majoritatea aprobau idealurile occidentale de egalitate, libertate şi fraternitate, căci islamul împărtăşea valorile iudeo-creştine care avuseseră o influenţă atât de mare în Europa şi în Statele Unite. Modernizarea societăţii occidentale crease în unele privinţe un nou gen de egalitate, iar reformatorii le spuneau popoarelor lor că aceşti creştini păreau a duce o viaţă islamică mai bună decât musulmanii înşişi. Această nouă întâlnire cu Europa stârnea un entuziasm şi un freamăt enorm. Musulmanii mai bogaţi se instruiau în Europa, absorbindu-i filosofia, literatura şi idealurile, şi reveneau în ţările lor dornici să împărtăşească tot ce învăţaseră. La începutul secolului 20, aproape orice intelectual musulman era un fervent admirator al Occidentului.

Reformatorii aveau toţi o anumită înclinaţie intelectuală, dar în acelaşi timp aproape toţi erau legaţi de o formă sau alta de misticism islamic. Formele mai imaginative şi inteligente de sufism şi de misticism ishraq îi ajutaseră pe musulmani în alte situaţii de criză şi acum se întorceau iar la ele. Trăirea religioasă era percepută nu ca un obstacol ci ca o forţă de transformare profundă, care avea să grăbească trecerea spre modernitate. Astfel, reformatorul iranian Jamal ad-Din al-Afghani (1838-87) era adept al misticismului ishraq al lui Suhrawardi, fiind în acelaşi timp un susţinător înfocat al modernizării. Călătorind prin Iran, Afghanistan, Egipt şi India, al-Afghani a încercat să fie de toate pentru toţi. A fost în stare să se prezinte sunniţilor ca sunnit, şiiţilor ca martir şiit, altora ca revoluţionar, filosof religios şi parlamentar. Disciplinele misticismului ishraq îi ajută pe musulmani să simtă la unison cu lumea din jur şi să perceapă o eliberatoare ştergere a frontierelor care încarcerează sinele. S-a sugerat că extravaganţa cu care al-Afghani a adoptat diferite roluri a fost influenţată de disciplina mistică, cu conceptul său extins despre sine.[25] Religia era esenţială, deşi reforma era necesară. Al-Afghani era un deist convins, chiar pătimaş, dar în singura sa carte, *Respingerea materialiştilor*, se vorbeşte prea puţin despre Dumnezeu. Pentru că ştia că Occidentul punea preţ pe raţiune şi considera că islamul şi orientalii erau iraţionali, al-Afghani a încercat să descrie islamul ca pe o credinţă care se distingea printr-un cult puternic pentru raţiune. De fapt, chiar raţionalişti ca mutazilii ar fi găsit ciudată această descriere a religiei lor. Al-Afghani era mai curând activist decât filosof. Este deci important să nu-i judecăm cariera şi convingerile după această unică încercare literară. Cu toate acestea, descrierea islamului într-un mod calculat să se potrivească cu ceea ce era perceput ca ideal occidental ne arată o nouă lipsă de încredere în lumea musulmnă, care în scurt timp avea să devină extrem de distrugătoare.

Muhammad Abduh (1849-1905), discipolul egiptean al lui al-Afghani, aborda altfel problema. El a hotărât să-şi limiteze activităţile numai la Egipt şi să se concentreze asupra educaţiei intelectuale a musulmanilor săi. El însuşi

primise o educaţie islamică tradiţională, datorită căreia ajunsese sub influenţa şeicului sufist Darwish, care îl învăţase că ştiinţa şi filosofia erau cele mai sigure căi spre cunoaşterea lui Dumnezeu. Ca urmare, atunci când a început să studieze la prestigioasa moschee al-Azhar din Cairo, Abduh a fost repede dezamăgit de programa învechită de acolo. A fost în schimb atras de al-Afghani, care l-a instruit în logică, teologie, astronomie, fizică şi misticism. Erau creştini în Occident care credeau că ştiinţa era duşmana credinţei, dar misticii musulmani au folosit adesea matematicile şi ştiinţa ca un sprijin în contemplaţie. Astăzi, musulmani aparţinând unora din sectele mistice mai radicale ale şiismului, cum ar fi druzii sau alawii, sunt deosebit de interesaţi de ştiinţa modernă. În lumea islamică există rezerve serioase în privinţa politicii occidentale, dar puţini sunt cei care nu pot pune de acord credinţa lor în Dumnezeu cu ştiinţa occidentală.

Abduh era entuziasmat de contactul cu cultura occidentală, fiind influenţat mai ales de Comte, Tolstoi şi Herbert Spencer, care îi era chiar prieten. El n-a adoptat niciodată cu totul stilul de viaţă occidental, dar îi plăcea să viziteze Europa regulat, pentru a se ţine la curent cu viaţa intelectuală. Asta nu însemna că a abandonat islamul. Mai mult, ca orice reformator, Abduh dorea să se reîntoarcă la rădăcinile credinţei sale. Susţinea de aceea o reîntoarcere la spiritul Profetului şi al primilor patru Califi Drept Călăuziţi (*rashidun*). Ceea ce nu presupunea însă o respingere fundamentalistă a modernităţii. Abduh susţinea că musulmanii trebuie să studieze ştiinţa, tehnologia şi filosofia laică, pentru a-şi putea ocupa locul cuvenit în lumea modernă. Legea Shariah trebuia reformată, pentru a le îngădui musulmanilor să dobândească libertatea intelectuală de care aveau nevoie. Ca şi al-Afghani, el a încercat să prezinte islamul ca pe o religie raţională, argumentând că, pentru prima oară în istoria omenirii, în Coran raţiunea şi religia merseseră mână în mână. Înainte de cariera Profetului, revelaţia fusese însoţită de miracole, legende şi retorică iraţională, dar Coranul nu recursese la aceste metode mai primitive. El dăduse „dovezi şi demonstraţii, demascase vederile necredincioşilor şi le respinsese cu mijloacele raţiunii." [26] Atacul împotriva faylasufilor pregătit de al-Ghazzai fusese excesiv. El provocase divizarea între credinţă şi raţionalism, care afectase poziţia pe care o aveau *ulema*, lucru care se vedea în programa şcolară învechită de la al-Azar. De aceea, musulmanii trebuiau să revină la spiritul mai receptiv şi mai raţional al Coranului. Abduh nu accepta însă un raţionalism cu totul reducţionist. El cita din *hadith*: „Reflectează la creaţia lui Dumnezeu, dar nu la natura lui, altfel vei pieri". Raţiunea nu putea cuprinde fiinţa esenţială a lui Dumnezeu, care rămâne învăluită în mister. Tot ce putem stabili este faptul că Dumnezeu nu seamănă cu nici o altă fiinţă. Toate celelalte întrebări care-i frământă pe teologi sunt pur şi simplu frivole şi Coranul le respinge ca fiind *zanna*, presupuneri.

În India, principalul reformator a fost Sir Muhammad Iqbal (1877-1938), care a devenit pentru musulmanii din India ceea ce a fost Gandhi pentru hinduşi. Fundamental, el era un contemplativ – sufist şi poet de limbă urdu – dar avea şi educaţie occidentală şi un doctorat în filosofie. Era entuziasmat de Bergson, Nietzsche şi A. N. Whitehead şi a încercat să revigoreze Falsafah în lumina

concepţiilor lor, socotindu-se pe sine un pod între Est şi Vest. Era dezamăgit de ceea ce considera a fi decadenţa islamului în India. După declinul Imperiului mogul, în secolul 18, musulmanii din India se simţeau într-o situaţie falsă. Le lipsea încrederea fraţilor lor din Orientul Mijlociu, unde islamul se afla pe teren propriu. Ca urmare, erau şi mai mult în defensivă şi într-o stare de nesiguranţă în faţa britanicilor. Iqbal a încercat să vindece starea de confuzie a poporului său, printr-o reconstrucţie creatoare a principiilor islamice prin poezie şi filosofie.

De la filosofi occidentali ca Nietzsche, Iqbal a preluat importanţa individualismului. Întregul univers reprezenta un Absolut care era forma cea mai înaltă a individualizării, şi pe care oamenii îl numiseră „Dumnezeu". Pentru a realiza propria lor natură umană, toate fiinţele omeneşti trebuiau să semene mai mult cu Dumnezeu. Asta însemna că fiecare trebuia să devină *mai* individual, *mai* creator, şi trebuia să exprime această creativitate în acţiune. Pasivitatea şi eclipsarea de sine a musulmanilor din India (pe care Iqbal a pus-o pe seama influenţei persane) trebuiau lăsate la o parte. Principiul musulman *ijtihad* (judecată independentă) trebuia să-i încurajeze să fie receptivi la ideile noi: Coranul însuşi cerea o revizuire constantă şi o autoanaliză. Ca al-Afghani şi Abduh, Iqbal a încercat să arate că atitudinea empirică, cea care era cheia progresului, îşi avea originile în Islam şi ajunsese în Occident graţie ştiinţei şi matematicii musulmane, în Evul Mediu. Înainte de sosirea marilor religii mărturisitoare în Epoca Axială, progresul se petrecuse la întâmplare, fiind dependent de indivizi dăruiţi şi inspiraţi. Profeţia lui Mahomed a fost culmea acestor eforturi intuitive şi datorită ei revelaţiile ulterioare n-au mai fost necesare. De atunci încolo, oamenii puteau să se sprijine pe raţiune şi ştiinţă.

Din păcate, individualismul devenise o nouă formă de idolatrie în Occident, ajungând acum să fie un scop în sine. Oamenii uitaseră că orice individualitate adevărată venea de la Dumnezeu. Geniul individului putea fi folosit în scopuri primejdioase dacă i se dădea frâu liber. O rasă de Supraoameni care se socoteau Dumnezei, cum prevăzuse Nietzsche, era o perspectivă înfricoşătoare: oamenii aveau nevoie de provocarea unei norme care să depăşească capriciile şi noţiunile momentului. Era misiunea islamului să apere natura adevăratului individualism în faţa pervertirii occidentale a acestui ideal. Musulmanii îşi aveau idealul lor sufist de Om Perfect, scopul creaţiei şi scopul existenţei sale. Spre deosebire de Supraom, care se considera suprem şi dispreţuia masele, Omul Perfect era caracterizat de o receptivitate totală faţă de Absolut şi avea să tragă masele după el. Starea actuală a lumii însemna că progresul depindea de calităţile unei elite, care putea vedea dincolo de prezent şi putea duce omenirea înainte, spre viitor. În cele din urmă, fiecare avea să dobândească individualitatea perfectă întru Dumnezeu. Opinia lui Iqbal despre rolul islamului era părtinitoare, dar era mai complexă decât multe încercări occidentale de a absolvi creştinismul pe seama islamului. Îndoielile sale în legătură cu idealul Supraomului erau mai mult decât justificate de evenimentele petrecute în Germania în ultimii săi ani de viaţă.

Deja la acea vreme, musulmanii arabi din Orientul Mijlociu nu mai erau atât de încrezători în capacitatea lor de a face faţă ameninţării occidentale. Anul 1920, în care Britania şi Franţa au intrat cu armatele în Orientul Mijlociu, a fost cunoscut sub numele de *am-al-nakhhah*, Anul Dezastrului, un cuvânt cu conotaţii de catastrofă cosmică. Arabii speraseră că vor dobândi independenţa după căderea Imperiului otoman, iar această nouă dominaţie i-a făcut să creadă că nu vor fi niciodată stăpâni pe propriul destin: se zvonea chiar că britanicii se pregăteau să predea Palestina sioniştilor, ca şi cum locuitorii săi arabi nici n-ar fi existat. Sentimentul de ruşine şi umilire era acut. Învăţatul canadian Wilfred Cantwell Smith subliniază că acest sentiment era exacerbat de amintirea măreţiei lor trecute: „În prăpastia dintre /arabul modern/ şi, de pildă, americanul modern, o chestiune de importanţă majoră a fost tocmai profunda diferenţă dintre o societate cu amintirea unei măreţii trecute şi un sentiment de măreţie prezentă."[27] Lucru care avea implicaţii religioase profunde. Creştinismul este prin excelenţă o religie a suferinţei şi adversităţii şi, cel puţin în Occident, este discutabil că el s-a manifestat în forma cea mai autentică în vremuri tulburi: nu e uşor să împaci gloria pământeană cu imaginea unui Crist răstignit. Coranul propovăduia că o societate care trăieşte potrivit vrerii lui Dumnezeu (înfăptuind dreptatea, egalitatea şi o repartiţie corectă a avuţiei) nu putea da greş. Istoria musulmană părea să confirme acest lucru. Spre deosebire de Cristos, Mahomed nu fusese un eşec aparent ci un succes răsunător. Realizările lui fuseseră înmulţite de înaintarea fenomenală a Imperiului musulman, în secolele 7 şi 8. Ceea ce părea, firește, să confirme credinţa musulmană în Dumnezeu: Allah se dovedise a fi extrem de eficient şi îşi ţinuse promisiunile pe arena istoriei. Succesul musulman continuase. Chiar catastrofe ca invazia mongolă fuseseră depăşite. De-a lungul veacurilor, *ummah* dobândise o importanţă aproape sacramentală şi pusese în evidenţă prezenţa lui Dumnezeu. Acum, însă, o nereuşită gravă părea să fi marcat istoria musulmană, ceea ce inevitabil afecta percepţia despre Dumnezeu. De aici încolo, mulţi musulmani se vor concentra să întoarcă istoria musulmană înapoi la cursul ei şi să înfăptuiască în lume viziunea Coranului.

Sentimentul de ruşine s-a accentuat atunci când o cunoaştere mai apropiată a Europei a dat la iveală profundul dispreţ occidental faţă de Profet şi de religia sa. Studiile musulmane erau tot mai mult dedicate apologiei sau visării la victoriile trecute – o combinaţie periculoasă. Dumnezeu nu mai era personajul principal. Cantwell Smith urmăreşte acest proces într-o analiză amănunţită a gazetei egiptene *Al-Azhar* din 1930 până în 1948. În acea perioadă, gazeta a avut doi editori. Din 1930 până în 1933 a fost condusă de Al-Khidr Husain, un tradiţionalist de cea mai bună speţă, care îşi considera religia mai curând o idee transcendentă decât o entitate politică şi istorică. Islamul era mai mult un imperativ, o chemare la acţiune viitoare, decât o realitate care fusese pe deplin realizată. Pentru că este întotdeauna greu – chiar imposibil – să întrupezi idealul divin în viaţa omenească, Husain nu era dezamăgit de eşecurile trecute sau prezente al *ummah*. Era destul de încrezător pentru a-şi permite să critice atitudinea musulmană, iar cuvintele „ar trebui" şi „va trebui" se regăseau în

toate numerele gazetei sale, atâta timp cât a condus-o. În acelaşi timp, este clar că Husain nu-şi putea imagina dilema unei persoane care dorea să creadă dar constata că nu poate: realitatea lui Allah este de la sine înţeleasă. Într-unul din primele numere, un articol de Yusuf al-Dijni subliniase vechiul argument teleologic pentru existenţa lui Dumnezeu. Smith notează că stilul era esenţialmente pios şi exprima o apreciere intensă şi vie faţă de frumuseţea şi sublimul naturii care dezvăluia prezenţa divină. Al-Dijni nu avea nici o îndoială că Allah exista. Articolul său este mai mult o meditaţie decât o demonstraţie logică a existenţei lui Dumnezeu, iar el nu se arăta deloc preocupat că savanţii occidentali aruncaseră de mult în aer exact această „dovadă". Şi totuşi această atitudine era vetustă. Tirajul gazetei a scăzut.

Când Farid Wajdi a preluat conducerea, în 1933, numărul de cititori s-a dublat. Prima grijă a lui Wajdi era să-şi asigure cititorii că islamul era „în regulă". Lui Husain nu i-ar fi trecut prin minte că islamul, o idee transcendentă în spiritul lui Dumnezeu, ar fi avut nevoie de o mână de ajutor din când în când, dar Wajdi vedea islamul ca o instituţie umană în primejdie. În principal, era nevoie să justifice, să admire şi să aplaude. După cum subliniază Wilfred Cantwell Smith, activitatea lui Wajdi este străbătută de o profundă lipsă de religiozitate. Ca şi înaintaşii săi, Wajdi a susţinut constant că Occidentul predica doar ceea ce islamul descoperise cu secole mai devreme dar, spre deosebire de ei, el făcea rare referiri la Dumnezeu. Preocuparea lui centrală era realitatea umană a „islamului", iar această valoare pământeană îl înlocuise într-un anume sens pe Dumnezeu cel transcendental. Smith conchide:

> Un adevărat musulman nu este un om care crede în islam – mai ales islamul în istorie; ci unul care crede în Dumnezeu şi este dăruit revelaţiei prin Profetul său. Acesta din urmă este prezent şi e destul de admirat. Dar lipseşte dăruirea. Iar Dumnezeu apare remarcabil de rar în toate aceste pagini. [28]

În schimb, există instabilitate şi lipsă de autorespect: opinia Occidentului ajunsese să conteze mult prea mult. Oameni ca Husasin înţeleseseră religia şi locul central al lui Dumnezeu dar pierduseră contactul cu lumea modernă. Oameni care erau în contact cu lumea modernă îşi pierduseră sentimentul de Dumnezeu. Din această instabilitate se va naşte activismul politic care caracterizează fundamentalismul modern şi care este în acelaşi timp o îndepărtare de Dumnezeu.

Evreii din Europa fuseseră şi ei afectaţi de criticile ostile la adresa credinţei lor. În Germania, filosofi evrei concepuseră ceea ce ei numeau „Ştiinţa iudaismului", care rescria istoria iudaică în termeni hegelieni, pentru a contracara acuzaţia că iudaismul era o credinţă servilă şi alienantă. Primul care a încercat această reinterpretare a istoriei Israelului a fost Solomon Formstecher (1808-89). În *Religia Spiritului* (1841), el l-a descris pe Dumnezeu ca Suflet al lumii, imanent în toate lucrurile. Acest Spirit însă nu depinde de lume, cum susţinuse Hegel. Formstecher insista că el se află dincolo de pătrunderea raţiunii,

întorcându-se la vechea distincţie dintre esenţa lui Dumnezeu şi lucrările sale. Pe când Hegel deplângea folosirea limbajului reprezentaţional, Formstecher susţinea că simbolismul era singurul mijloc potrivit de a vorbi despre Dumnezeu, căci el se află dincolo de cuprinderea conceptelor filosofice. Oricum, iudaismul fusese prima religie care ajunsese la o concepţie înaintată despre divinitate şi avea să demonstreze întregii lumi, nu peste multă vreme, ce însemna o adevărată religie spirituală.

Religia primitivă, păgână îl identificase pe Dumnezeu cu natura, explica Formstecher. Această perioadă spontană, nereflexivă, reprezentase copilăria rasei umane. Când fiinţele omeneşti au ajuns la un grad mai mare de conştiinţă de sine, au fost pregătite să avanseze spre o idee mai complexă despre divinitate. Au început să-şi dea seama că acest „Dumnezeu" sau „Spirit" nu era conţinut în natură, ci exista deasupra şi dincolo de ea. Profeţii care au ajuns la această nouă concepţie despre divinitate au predicat o religie etică. La început, credeau că revelaţiile le veneau de la o forţă din afara lor, dar, treptat, au înţeles că nu erau dependenţi de un Dumnezeu total exterior, ci erau inspiraţi de propria lor natură, umplută de Spirit. Evreii fuseseră primul popor care a ajuns la această concepţie etică despre Dumnezeu. Anii lungi de exil şi pierderea Templului îi înţărcaseră de la dependenţa de sprijin şi îndrumare din afară. Au înaintat astfel spre un tip superior de conştiinţă religioasă, care le-a permis să se apropie liber de Dumnezeu. Nu depindeau de intermedierea preoţilor, nici nu erau striviţi de o Lege străină, cum susţinuseră Hegel şi Kant. Învăţaseră în schimb să-l găsească pe Dumnezeu prin propria lor minte şi individualitate. Creştinismul şi islamismul încercaseră să imite iudaismul, dar cu mai puţin succes. Creştinismul, de pildă, păstrase multe elemente păgâne în descrierea lui Dumnezeu. Acum când se emancipaseră, evreii aveau să dobândească în curând eliberarea totală; ei trebuiau să se pregătească pentru această fază finală a dezvoltării lor, eliminând legile rituale care reprezentau o rămăşiţă dintr-o fază anterioară, mai puţin avansată, a istoriei lor.

Ca şi reformatorii musulmani, exponenţii Ştiinţei Iudaismului erau dornici să-şi prezinte religia ca o credinţă cu totul raţională. Erau mai ales nerăbdători să se debaraseze de cabală, care devenise o dezamăgire după acel fiasco cu Shabbetai Zevi şi ridicarea hasidismului. Ca urmare, Samuel Hirsch, care a publicat *Filosofia religioasă a evreilor* în 1842, a scris o istorie a poporului lui Israel care ignora dimensiunea mistică a iudaismului şi prezenta o istorie etică, raţională a lui Dumnezeu, cu accent pe ideea de libertate. O fiinţă umană se distingea prin capacitatea de a spune „eu". Această conştiinţă de sine reprezenta o libertate personală inalienabilă. Religia păgână nu fusese în stare să cultive această autonomie, căci în etapele foarte timpurii ale dezvoltării umane darul conştiinţei de sine părea să vină de sus. Păgânii plasaseră sursa libertăţii lor personale în natură şi credeau că unele din defectele lor erau inevitabile. Avraam însă, refuzase acest fatalism păgân şi această dependenţă. El a stat singur, într-o completă stăpânire de sine, în prezenţa lui Dumnezeu. Un asemenea om îl va găsi pe Dumnezeu în fiecare aspect al vieţii. Dumnezeu, Stăpânul Universului,

orânduise lumea pentru a ne ajuta să dobândim această libertate interioară şi fiecare individ este instruit în acest sens de nimeni altul decât de Dumnezeu însuşi. Iudaismul nu era credinţa obedientă pe care şi-o imaginau ne-evreii. El fusese întotdeauna o religie mai avansată decât creştinismul, de pildă, care întorsese spatele rădăcinilor sale iudaice şi se întorsese la iraţionalismul şi superstiţia păgână.

Nachman Krochmal (1785-1840), a cărui lucrare *Călăuza şovăielnicilor din vremea noastră* a fost publicată postum, în 1841, nu respingea misticismul, cum făceau colegii lui. Ca şi cabaliştilor, îi plăcea să-l numească pe „Dumnezeu" sau pe „Spirit" „Nimic" şi să folosească metafora cabalistă a emanaţiei pentru a descrie revelaţia de sine a lui Dumnezeu. El argumenta că realizările evreilor nu erau rezultatul unei dependenţe umilitoare de Dumnezeu, ci al lucrărilor conştiinţei colective. De-a lungul veacurilor, evreii îşi şlefuiseră treptat concepţia despre Dumnezeu. Astfel, la vremea Exodului, Dumnezeu trebuise să-şi dezvăluie prezenţa prin miracole. În momentul întoarcerii din Babilon însă, evreii dobândiseră deja o percepţie mai avansată a divinului iar semnele şi minunile nu mai erau necesare. Concepţia iudaică despre venerarea lui Dumnezeu nu era dependenţa servilă pe care şi-o imaginau *goyimii*; ea corespundea aproape întru totul idealului filosofic. Singura deosebire dintre religie şi filosofie era că cea din urmă se exprima prin concepte, în timp ce religia folosea limbajul reprezentaţional, aşa cum subliniase Hegel. Dar acest tip de limbaj simbolic era cel potrivit, deoarece Dumnezeu depăşeşte toate ideile noastre despre el. Într-adevăr, nu putem spune nici măcar că există, întrucât experienţa noastră în legătură cu existenţa este atât de parţială şi limitată.

Încrederea nouă adusă de emancipare a primit o lovitură brutală o dată cu izbucnirea unui antisemitism sălbatic în Rusia şi în Europa de Est, sub Ţarul Alexandru al III-lea, în 1881, şi răspândit apoi în Europa de Vest. În Franţa, prima ţară care a realizat emanciparea evreilor, s-a stârnit un val isteric de antisemitism, când ofiţerul evreu Alfred Dreyfus a fost pe nedrept condamnat pentru trădare, în 1894. În acelaşi an, Karl Lueger, un antisemit cunoscut, a fost ales primar al Vienei. Totuşi, în Germania, înainte de venirea la putere a lui Adolf Hitler, evreii încă îşi mai închipuiau că sunt în siguranţă. Astfel, Hermann Cohen (1842-1918) părea încă preocupat de antisemitismul metafizic al lui Kant şi Hegel. Preocupat mai presus de toate de acuzaţia că iudaismul era o credinţă servilă, Cohen nega că Dumnezeu era o forţă exterioară care impunea ascultare de sus. Dumnezeu era pur şi simplu o idee formată în mintea omenească, un simbol al idealului etic. Comentând povestea biblică a Rugului în Flăcări, când Dumnezeu se definise pe sine pentru Moise spunând „sunt ceea ce sunt", Cohen argumenta că aceasta era o exprimare primitivă a faptului că ceea ce noi numim „Dumnezeu" este pur şi simplu fiinţă în sine. Aceasta este cu totul distinctă de simplele fiinţe pe care le percepem noi, care pot doar să participe la această existenţă esenţială. În *Religia raţiunii provenită din izvoarele iudaismului* (publicată postum, în 1919), Cohen încă mai susţinea că Dumnezeu era doar o idee omenească. Cu toate acestea, el ajunsese să aprecieze

rolul emoţional al religiei în viaţa omenească. O simplă idee etică – aşa cum era „Dumnezeu" – nu ne putea mângâia. Religia ne învaţă să ne iubim aproapele, astfel că se poate spune că Dumnezeul religiei – opus Dumnezeului eticii şi al filosofiei – *este* acea iubire afectivă.

Aceste idei au fost dezvoltate până când au devenit de nerecunoscut de către Franz Rosenzweig (1886-1929), care a dat la iveală o concepţie cu totul diferită despre iudaism, care l-a diferenţiat de contemporanii săi. Acesta a fost nu numai unul dintre primii existenţialişti, dar a şi formulat idei care se apropiau de religiile orientale. Independenţa sa ar putea fi explicată prin faptul că abandonase iudaismul în tinereţe, devenind agnostic, iar apoi s-a gândit să se convertească la creştinism, mai înainte de a se reîntoarce, în cele din urmă la iudaismul ortodox. Rosenzweig a negat cu înverşunare că respectarea Torei încuraja o dependenţă servilă, umilitoare de un Dumnezeu tiranic. Religia nu era legată numai de moralitate, ea era esenţialmente o întâlnire cu divinitatea. Cum era posibil ca simple fiinţe omeneşti să se întâlnească cu Dumnezeul cel transcendent? Rosenzweig nu ne spune nicăieri ce însemna această întâlnire – acesta este un punct slab al filosofiei sale. El nu avea încredere în încercarea lui Hegel de a uni Spiritul cu omul şi natura: dacă vedem în conştiinţa noastră omenească numai un aspect al Sufletului Lumii, nu mai suntem indivizi cu adevărat. Adevărat existenţialist, Rosenzweig sublinia izolarea absolută a fiecărei fiinţe omeneşti. Fiecare dintre noi este singur, pierdut şi înspăimântat în vasta masă a omenirii. Doar atunci când Dumnezeu îşi îndreaptă faţa către noi suntem răscumpăraţi din acest anonimat şi din această frică. Dumnezeu nu ne micşorează deci individualitatea, ci ne îngăduie să dobândim deplina conştiinţă de sine.

Nouă ne este imposibil să-l întâlnim pe Dumnezeu în vreo formă antropomorfă. Dumnezeu este Temelia fiinţei, atât de legat de propria noastră existenţă încât este imposibil să-i putem vorbi *lui*, ca şi cum ar fi pur şi simplu o altă persoană, ca noi înşine. Nu există cuvinte sau idei care să-l descrie pe Dumnezeu. În schimb, peste prăpastia dintre el şi fiinţele umane se întinde podul poruncilor din Tora. Acestea nu sunt numai nişte legi care stabilesc prescripţii, aşa cum îşi închipuie *goyimii*. Ele sunt făgăduieli solemne, acţiuni simbolice care ne arată direcţia dincolo de ele însele şi-i introduc pe evrei în dimensiunea divină care stă la baza fiinţei fiecăruia dintre noi. Ca şi rabinii, Rosenzweig susţinea că poruncile sunt atât de vădit simbolice – întrucât adesea nu au nici un înţeles în sine – încât ne conduc dincolo de cuvintele şi conceptele noastre limitate, spre Fiinţa inefabilă însăşi. Ele ne ajută să cultivăm o atitudine de aşteptare, astfel încât să fim echilibraţi şi atenţi la Temelia existenţei noastre. De aceea, *mitzvot* nu acţionează automat. Ele trebuie să fie însuşite de individ, astfel încât fiecare *mitzvah* să înceteze a mai fi o poruncă exterioară şi să exprime atitudinea *mea* interioară, „imperativul" *meu* lăuntric. Cu toate acestea, deşi Tora era o practică religioasă specific evreiască, revelaţia nu se limita doar la poporul lui Israel. El, Rosenzweig, avea să-l întâlnească pe Dumnezeu în gesturi simbolice care erau tradiţional iudaice, un creştin însă avea să folosească

simboluri diferite. Doctrinele referitoare la Dumnezeu nu erau în primul rând declaraţii de credinţă, ci simboluri ale unor atitudini interioare. Doctrinele creaţiei şi revelaţiei, de pildă, nu erau relatări literale despre evenimente reale din viaţa lui Dumnezeu şi a lumii. Miturile revelaţiei exprimau percepţia noastră personală despre Dumnezeu. Miturile creaţiei simbolizau circumstanţialitatea absolută a existenţei noastre omeneşti, cunoaşterea tulburătoare a dependenţei noastre extreme de Temelia fiinţei, care făcea posibilă existenţa. Dumnezeul Creator nu se preocupă de creaturile sale până când nu i se dezvăluie fiecăreia în parte, dar dacă nu ar fi Creatorul, adică Temelia întregii existenţe, experienţa religioasă n-ar avea nici un sens pentru umanitate în întregul său. Ar rămâne doar un şir de întâmplări ciudate. Viziunea universală a lui Rosenzweig despre religie l-a făcut să privească circumspect noul iudaism politic care se năştea ca reacţie la noul antisemitism. Poporul lui Israel, argumenta el, devenise popor în Egipt, nu în Pământul Făgăduinţei, şi avea să-şi îndeplinească misiunea de popor veşnic numai dacă îşi va rupe legăturile de lumea terestră şi nu se va amesteca în politică.

Însă evreii care cădeau victime antisemitismului în creştere nu credeau că-şi pot permite această dezangajare politică. Ei nu puteau sta cu mâinile încrucişate, aşteptând ca Mesia sau Dumnezeu să-i salveze. Trebuiau să-şi răscumpere singuri poporul. În anul 1882, anul de după primele pogromuri din Rusia, un grup de evrei a plecat din Europa de Est, pentru a se stabili în Palestina. Ei erau convinşi că evreii vor rămâne neîmpliniţi până când nu vor avea o ţară a lor. Aspiraţia de a se întoarce la Sion (una din principalele înălţimi din Ierusalim) a început ca o mişcare sfidător seculară, întrucât vicisitudinile istoriei îi convinseseră pe sionişti că religia lor şi Dumnezeul lor nu le erau de nici un ajutor. În Rusia şi Europa de Est, sionsimul a fost un derivat al socialismului revoluţionar care punea în practică teoriile lui Karl Marx. Revoluţionarii evrei îşi dădeau seama că tovarăşii lor erau la fel de antisemiţi ca şi ţarul şi se temeau că soarta lor n-avea să fie mai bună sub un regim comunist: evenimentele au dovedit că aveau dreptate. Tineri socialişti foarte înflăcăraţi, cum a fost David Ben-Gurion (1886-1973), şi-au făcut pur şi simplu bagajele şi au pornit spre Palestina, hotărâţi să întemeieze o societate model care să fie ca un far pentru ne-evrei şi să prefigureze mileniul socialist. Alţii nu luau în seamă aceste visuri marxiste. Carismaticul austriac Theodor Herzl (1860-1904) vedea în noua întreprindere evreiască o acţiune colonială: sub aripa uneia din puterile imperiale europene, statul evreu avea să reprezinte o avangardă a progresului în sălbatica lume islamică.

Cu tot secularismul său declarat, sionismul se exprima într-o terminologie convenţional religioasă şi era în esenţă o religie fără Dumnezeu. Era plin de speranţe exaltate şi mistice în privinţa viitorului, trăgându-şi inspiraţia din temele antice ale răscumpărării, pribegiei şi renaşterii. Sioniştii au adoptat chiar şi practica de a-şi lua nume noi, ca semn al sinelui răscumpărat. Astfel, Asher Ginzberg, unul din primii propagandişti, şi-a spus Ahad Ha'am (Unul din popor). Era acum propriul său stăpân, pentru că se identificase cu noul spirit naţional, deşi nu credea că un stat evreu se putea realiza în Palestina. El dorea

pur şi simplu un „centru spiritual" acolo, care să ia locul lui Dumnezeu c a unic focar pentru poporul lui Israel. Acesta trebuia să devină „o călăuză în toate problemele vieţii", să pătrundă „în adâncurile inimii" şi să „lege sentimentele unuia de toţi". Sioniştii răsturnaseră vechea orientare religioasă. În loc să se îndrepte spre un Dumnezeu transcendent, evreii căutau împlinirea aici, pe pământ. Termenul ebraic *hagshamah* (literal „a face concret") fusese un termen negativ în filosofia iudaică medievală, referindu-se la obiceiul de a atribui lui Dumnezeu caracteristici umane sau fizice. La sionism, *hagshamah* a ajuns să însemne împlinire, întruchiparea speranţelor Israelului în lumea terestră. Sfinţenia nu mai locuia în ceruri: Palestina era un pământ „sfânt" în cel mai deplin sens al cuvântului.

Exact cât de sfânt se poate vedea în scrierile pionierului Aaron David Gordon (mort 1922), care fusese evreu ortodox şi cabalist până la vârta de patruzeci şi şapte de ani, când s-a convertit la sionism. Firav şi bolnăvicios, cu păr şi barbă albă, Gordon muncea pe ogoare alături de tinerii coloni, ţopăind prin tot locul noaptea cu ei în extaz şi strigând „Bucurie! ... Bucurie!" În vremuri de demult, scria el, experienţa reunirii cu pământul lui Israel s-ar fi numit o revelaţie a Shekinei. Pământul Sfânt devenise o valoare sacră; el avea o putere spirituală accesibilă numai evreilor, care creaseră spiritul iudaic unic. Atunci când descria sfinţenia, Gordon folosea termeni cabalişti care odinioară se aplicau la tărâmul misterios al lui Dumnezeu:

> Sufletul evreului este produsul mediului natural al pământului lui Israel. *Limpezimea*, adâncul unui cer nesfârşit de limpede, o perspectivă clară, *efluvii de puritate*. Chiar şi necunoscutul divin pare să dispară în această limpezime, alunecând din *mărginita lumină manifestă* în *nemărginita lumină ascunsă*. Oamenii din această lume nu înţeleg nici această perspectivă clară nici acest necunoscut luminos din sufletul evreiesc[29]

La început, acest peisaj oriental fusese atât de deosebit de Rusia, patria sa naturală, încât Gordon îl găsise înspăimântător şi străin. Dar şi-a dat seama că poate să devină al lui prin muncă (*avodah*, un cuvânt care se referă şi la ritualul religios). Muncind pământul care sioniştii susţineau că fusese neglijat de arabi, evreii aveau să-l cucerească şi să-l facă al lor şi, în acelaşi timp, aveau să se răscumpere din alienarea exilului.

Sioniştii socialişti şi-au numit mişcarea de pionierat Cucerirea muncii: *kibbutzim* au devenit mănăstiri seculare, unde trăiau împreună şi lucrau la propria mântuire. Cultivarea pământului îi conducea la o experienţă mistică a renaşterii şi iubirii universale. Cum explica Gordon:

> Pe măsură ce mâinile mele s-au obişnuit cu munca, ochii şi urechile mele au învăţat să vadă şi să audă iar inima mea să înţeleagă ce este în ea, sufletul meu a învăţat şi el să alunece pe dealuri, să se ridice, să se înalţe – să se răspândească pe întinderile pe care nu le cunoscuse, să îmbrăţişeze tot pământul de jur împrejur, lumea şi tot ce este în ea, şi să se vadă îmbrăţişat de întregul univers.[30]

Munca lor era o rugăciune laică. Cam prin 1927, pionierul mai tânăr şi învăţat totodată, Avraham Schlonsky (1900-73), constructor de drumuri, a scris acest poem închinat pământului lui Israel:

> Îmbracă-mă, bună mamă, în strălucită haină cu multe culori,
> şi, în zori, condu-mă la muncă.
> Pământul meu e învăluit în lumină ca într-un şal de rugăciune.
> Casele ies înainte, ca-nsemnele pe frunte ;
> şi stâncile, cu mâna netezite, se întind spre vale ca filactere învârstate.
> Aici cetatea minunată îşi spune ruga ei de dimineaţă către ziditor.
> Şi printre ziditori se află fiul tău, Avraam,
> un bard constructor de drumuri din Israel. [31]

Sionistul nu mai are nevoie de Dumnezeu; este el însuşi creatorul.

Alţi sionişti păstrau o credinţă mai convenţională. Cabalistul Abraham Isaac Kook (1865-1935), care fusese Rabin Şef al evreimii palestiniene, avusese prea puţine legături cu lumea ne-evreiască înainte de a sosi pe pământul lui Israel. El susţinea că, atâta vreme cât conceptul slujirii lui Dumnezeu era definit ca slujirea unei Fiinţe anume, separată de idealurile şi îndatoririle religiei, acesta nu se va „elibera de viziunea imatură care este tot timpul focalizată pe lucruri particulare“[32]. Dumnezeu nu era o altă Fiinţă: En Sof transcendea toate conceptele umane, cum ar fi personalitatea. A gândi despre Dumnezeu ca despre o fiinţă particulară însemna idolatrie şi semnul unei mentalităţi primitive. Kook era adâncit în tradiţia iudaică, dar nu era dezamăgit de ideologia sionistă. Într-adevăr, laboriţii credeau că se scuturaseră de religie, dar acest sionism ateu era doar o fază. Dumnezeu lucra prin pionieri: „scânteile“ divine erau captive în aceste „învelişuri“ de întuneric şi aşteptau răscumpărarea. Fie că gândeau aşa, fie că nu, evreii erau, în esenţa lor, inseparabili de Dumnezeu şi împlineau planul lui Dumnezeu fără să-şi dea seama. În timpul exilului, Sfântul Duh se îndepărtase de poporul său. Aceştia ascunseseră Shekinah în sinagogi şi săli de studiu, dar Israel avea să devină curând centrul spiritual al lumii şi să dezvăluie ne-evreilor adevărata concepţie despre Dumnezeu.

Acest gen de spiritualitate putea fi primejdios. Devoţiunea faţă de Pământul Sfânt avea să dea naştere idolatriei fundamentalismului iudaic din zilele noastre. Devoţiunea faţă de „islamul“ istoric a contribuit la un fundamentalism asemănător în lumea musulmană. Atât evreii cât şi musulmanii se luptau să găsească sensul într-o lume întunecată. Dumnezeul istoriei părea să-i fi dezamăgit. Sioniştii avuseseră dreptate să se teamă de anihilarea finală a poporului lor. Pentru mulţi evrei, ideea tradiţională de Dumnezeu avea să devină o imposibilitate după Holocaust. În copilăria sa, în Ungaria, câştigătorul Premiului Nobel Elie Wiesel trăise numai pentru Dumnezeu; viaţa lui fusese modelată de disciplinele Talmudului, iar el sperase să fie cândva iniţiat în misterele cabalei. Copil fiind, fusese dus întâi la Auschwitz şi apoi la Buchenwald. În prima noapte petrecută în lagărul morţii, privind fumul negru care se ridica spre cer

din crematoriul unde aveau să fie aruncate trupurile mamei şi surorii sale, ştia că flăcările îi uciseseră pe veci credinţa. Se afla într-o lume care era echivalentul lumii fără de Dumnezeu imaginată de Nietzsche. „Niciodată n-am să uit tăcerea nopţii care pe veci mi-a pustiit dorinţa de a trăi", scria el peste ani. „Nicicând nu voi uita aceste clipe, care mi l-au ucis pe Dumnezeu şi sufletul mi l-au ucis şi visele mi le-au făcut ţărână." [33]

Într-o zi, Gestapoul a spânzurat un copil. Chiar şi cei din SS erau tulburaţi de perspectiva de a spânzura un băiat în faţa miilor de spectatori. Copilul care, îşi aminteşte Wiesel, avea un chip de „înger cu ochi trişti", era tăcut, livid şi aproape calm pe când urca spre spânzurătoare. În spatele lui Wiesel, un alt deţinut întreba: „Unde este Dumnezeu? Unde e?" A durat o jumătate de oră până când a murit copilul, în timp ce deţinuţii erau siliţi să-l privească în faţă. Acelaşi bărbat a întrebat iar: „Unde este Dumnezeu acum?" Iar Wiesel a auzit o voce înnăuntrul său răspunzând: „Unde e? Iată-l, atârnă de această spânzurătoare." [34]

Dostoievski spusese că moartea unui singur copil ar putea să-l facă pe Dumnezeu inacceptabil, dar nici el, care nu era străin de umanitate, nu-şi imaginase moartea unui copil în asemenea împrejurări. Ororile de la Auschwitz reprezintă o sfidare la adresa multora din ideile mai convenţionale despre Dumnezeu. Dumnezeul îndepărtat al filosofilor, pierdut într-o *apatheia* transcendentă, devine intolerabil. Mulţi evrei nu mai pot subscrie la ideea biblică de Dumnezeu care se manifestă în istorie, care, spun ei într-un glas cu Wiesel, a murit la Auschwitz. Ideea unui Dumnezeu personal, ca unul dintre noi dar proiectat mai mare, se află în dificultate. Dacă acest Dumnezeu este omnipotent, el ar fi putut preveni Holocaustul. Dacă n-a fost în stare să-l oprească, este neputincios şi nefolositor; dacă ar fi putut să-l oprească şi a hotărât să n-o facă, este un monstru. Evreii nu sunt singurul popor care crede că Holocaustul a pus capăt unei teologii convenţionale.

Cu toate acestea, este la fel de adevărat că, chiar şi la Auschwitz, câţiva evrei au continuat să studieze Talmudul şi să respecte sărbătorile tradiţionale, nu pentru că sperau că Dumnezeu avea să-i salveze, ci pentru că însemna ceva. Se povesteşte că, într-o zi, la Auschwitz, un grup de evrei l-a dat pe Dumnezeu în judecată. Ei l-au acuzat de cruzime şi de trădare. Ca şi Iov, ei n-au găsit nici o mângâiere în răspunsurile obişnuite la problema răului şi suferinţei, în mijlocul acestei decăderi. Ei n-au putut găsi nici o scuză pentru Dumnezeu, nici o circumstanţă atenuantă, aşa că l-au declarat vinovat şi, probabil, meritând să moară. Rabinul a pronunţat verdictul. Apoi a privit în sus şi a spus că procesul se încheiase: era vremea rugăciunii de seară.

11

Are Dumnezeu un viitor?

PE MĂSURĂ CE NE APROPIEM de sfârşitul celui de-al doilea mileniu, lumea pe care o cunoaştem pare să moară. Timp de decenii, am trăit cu conştiinţa că am creat arme care ar putea distruge viaţa omenească de pe planetă. Războiul rece se poate să fi luat sfârşit, dar noua ordine mondială nu pare mai puţin înspăimântătoare decât cea veche. Ne aflăm în faţa unui posibil dezastru ecologic. Virusul SIDA ameninţă cu o epidemie de proporţii de necontrolat. În două sau trei generaţii, populaţia va deveni prea numeroasă ca să poată fi întreţinută de planetă. Foametea şi seceta ucid mii de oameni. Generaţii înaintea noastră au simţit că sfârşitul lumii se apropie, cu toate acestea se pare că suntem în faţa unui viitor care este de neimaginat. Cum va supravieţui ideea de Dumnezeu în anii care vor veni? Timp de 4000 de ani, ea s-a adaptat în permanenţă, pentru a face faţă cerinţelor prezentului, dar, în secolul nostru, tot mai mulţi oameni descoperă că pentru ei nu mai funcţionează, iar când ideile religioase încetează să mai fie funcţionale, ele pier. Poate că Dumnezeu este într-adevăr o idee care ţine de trecut. Învăţatul american Peter Berger observă că am folosit adesea un standard dublu atunci când am comparat trecutul cu propriul nostru timp prezent. Atunci când se analizează trecutul şi acesta devine relativ, prezentul devine imun la acest proces şi situaţia noastră actuală se transformă în absolut: astfel „autorii Noului Testament sunt văzuţi ca fiind afectaţi de o falsă conştiinţă, înrădăcinată în vremea *lor*, dar analistul ia conştiinţa timpului *său* ca pe o binecuvântare intelectuală neîntinată."[1] Secularistii secolului 19 şi începutului de secol 20 vedeau ateismul ca pe o condiţie ireversibilă a umanităţii în era ştiinţifică.

Multe vin în sprijinul acestei viziuni. În Europa, bisericile se golesc; ateismul a încetat a mai fi ideologia cu greu dobândită a câtorva pionieri intelectuali, devenind o stare predominantă. În trecut, acesta era întotdeauna generat de o idee anume despre Dumnezeu, dar acum pare să-şi fi pierdut relaţia naturală cu deismul, devenind un răspuns automat la experienţa vieţii într-o societate secularizată. Ca şi mulţimea amuzată care-l înconjura pe nebunul lui Nietzsche, mulţi rămân reci la perspectiva unei vieţi fără Dumnezeu. Alţii găsesc chiar că

absenţa lui este o uşurare. Aceia dintre noi care au avut probleme cu religia, în trecut, simt ca pe o eliberare faptul că au scăpat de un Dumnezeu care ne-a terorizat copilăria. Este minunat să nu trebuiască să ne tragem înapoi din faţa unei zeităţi răzbunătoare, care ne ameninţă cu damnarea veşnică dacă nu ascultăm de regulile lui. Avem o nouă libertate intelectuală şi ne putem urmări cu curaj propriile idei, fără să ne strecurăm cu paşi de pisică printre articole spinoase ale credinţei, simţind tot timpul o vagă pierdere a integrităţii. Ne imaginăm că acea zeitate înfricoşătoare pe care am perceput-o noi este Dumnezeul autentic al evreilor, creştinilor şi musulmanilor şi nu realizăm întotdeauna că este doar o nefericită aberaţie.

Dar mai există şi pustiul. Jean-Paul Sartre (1905-80) vorbea de golul în formă de Dumnezeu din conştiinţa umană, acolo unde se aflase Dumnezeu dintotdeauna. Cu toate acestea, el susţinea că şi dacă ar fi existat Dumnezeu, tot ar fi fost necesar să-l respingem, deoarece ideea de Dumnezeu neagă libertatea noastră. Religia tradiţională ne spune că trebuie să ne conformăm cu ideea lui Dumnezeu despre umanitate pentru a deveni pe deplin umani. În schimb, trebuie să vedem în fiinţele omeneşti întruparea libertăţii. Ateismul lui Sartre nu era un crez consolator, dar alţi existenţialişti vedeau în absenţa lui Dumnezeu o adevărată eliberare. Maurice Merleau-Ponty (1908-61) argumenta că în loc să ne amplifice sentimentul de miracol, Dumnezeu de fapt îl neagă. Pentru că Dumnezeu reprezintă perfecţiunea absolută, nouă nu ne mai rămâne nimic de făcut sau de realizat. Albert Camus (1913-60) predica un ateism eroic. Oamenii trebuie să-l respingă pe Dumnezeu cu îndrăzneală, pentru a-şi revărsa toată grija iubitoare asupra omenirii. Ca întotdeauna, ateii au dreptatea lor. Dumnezeu a fost într-adevăr folosit în trecut pentru suprimarea creativităţii; dacă este transformat într-un răspuns universal la orice problemă sau nevoie, el ne poate într-adevăr ucide sentimentul de miracol sau realizare. Un ateism pătimaş şi angajat poate fi mai religios decât un deism obosit sau imperfect.

În anii 1950, pozitivişti logici precum A.J. Ayer (1910-91) se întrebau dacă avea rost să crezi în Dumnezeu. Ştiinţele naturale ofereau singura sursă sigură de cunoaştere, pentru că aceasta putea fi verificată empiric. Ayer nu se întreba dacă Dumnezeu există sau nu, ci dacă ideea de Dumnezeu are vreo semnificaţie. El argumenta că o afirmaţie este lipsită de semnificaţie dacă nu putem vedea cum poate fi dovedită ca adevărată sau falsă. A spune „Există forme de viaţă inteligentă pe Marte" nu este lipsit de sens, pentru că putem vedea cum am putea verifica acest lucru atunci când vom dispune de tehnologia necesară. Tot astfel, un credincios obişnuit, care crede în tradiţionalul Bătrân din Cer, nu face o afirmaţie lipsită de sens atunci când spune: „Cred în Dumnezeu", pentru că după moarte ar trebui să fim capabili să aflăm dacă este sau nu adevărat. Abia credinciosul mai sofisticat este cel care are probleme, când spune: „Dumnezeu nu există în nici un sens pe care să-l putem înţelege" sau „Dumnezeu nu este bun în sensul omenesc al cuvântului". Aceste afirmaţii sunt prea vagi; este imposibil să vezi cum pot fi verificate; de aceea, ele sunt lipsite de sens. Aşa cum spunea Ayer, „Deismul este atât de confuz şi propoziţiile

în care apare 'Dumnezeu' atât de incoerente şi atât de imposibil de verificat ca adevărate sau false, încât a vorbi despre credinţă sau necredinţă este o imposibilitate logică."[2] Ateismul este la fel de neinteligibil şi de lipsit de sens ca şi deismul. Nu există nimic de negat sau care să invite la scepticism în conceptul de „Dumnezeu".

Ca şi Freud, pozitiviştii considerau că credinţa religioasă reprezenta o lipsă de maturitate pe care ştiinţa o va depăşi. Din anii 1950, filosofii lingvişti au criticat pozitivismul logic, arătând că ceea ce Ayer a numit principiul verificării nu se putea verifica el însuşi. Astăzi, n-am mai putea fi atât de optimişti în legătură cu ştiinţa, care poate să explice doar lumea naturii fizice. Wilfred Cantwell Smith sublinia că pozitivişti logici s-au erijat în savanţi într-o epocă în care, pentru prima oară în istorie, ştiinţa vedea lumea naturală într-o disjuncţie explicită cu umanitatea.[3] Genul de afirmaţii la care se referea Ayer se aplică foarte bine la faptele obiective ale ştiinţei, dar nu se potrivesc experienţelor omeneşti mai puţin explicite. La fel ca poezia sau muzica, religia nu se acordă cu acest gen de discurs şi verificare. Mai recent, filosofi lingvişti ca Antony Flew au argumentat că este mai raţional să găseşti o explicţie naturală decât una religioasă. Vechile „dovezi" nu funcţionează: argumentul extras din proiect cade, căci ar trebui să ieşim din sistem pentru a vedea dacă fenomenele naturale sunt motivate de propriile lor legi sau de Ceva din afară. Argumentul că suntem fiinţe „accidentale" sau „imperfecte" nu dovedeşte nimic, doarece ar putea exista oricând o explicaţie care să fie absolută dar nu supranaturală. Flew este mai optimist decât Feuerbach, Marx sau existenţialiştii. Nu există nici o sfidare chinuitoare, nici eroică, ci pur şi simplu o angajare firească la raţiune şi ştiinţă, ca singura cale spre progres.

Am văzut totuşi că nu toţi oamenii religioşi au aşteptat de la „Dumnezeu" explicarea universului. Mulţi vedeau în dovezi o diversiune. Ştiinţa a fost percepută ca o ameninţare numai de acei creştini occidentali care s-au obişnuit să citească Scripturile ad-litteram şi să interpreteze doctrinele ca şi când ar fi fost legate de fapte obiective. Savanţii şi filosofii care nu găsesc nici un loc pentru Dumnezeu, în sistemele lor, se referă de obicei la ideea de Dumnezeu ca Primă Cauză, o noţiune ulterior abandonată de evrei, musulmani şi creştinii grec-ortodocşi în Evul Mediu. „Dumnezeul" mai subiectiv pe care îl căutau nu putea fi dovedit ca şi cum ar fi fost un fapt obiectiv care era acelaşi pentru toată lumea. El nu putea fi localizat într-un sistem fizic al universului, tot aşa cum nu putea fi localizată nirvana budistă.

Mai dramatic decât filosofii lingvişti s-au manifestat teologii radicali ai anilor 1960, entuziaşti urmaşi ai lui Nietzsche, care au proclamat moartea lui Dumnezeu. În *Evanghelia ateismului creştin* (1966), Thomas J. Altizer susţinea că „vestea bună" a morţii lui Dumnezeu ne eliberase de înrobirea faţă de o zeitate transcendentă tiranică: „Numai acceptând şi chiar dorind moartea lui Dumnezeu în experienţa noastră ne putem elibera de un dincolo transcendent, un dincolo străin care a fost deşertat şi întunecat de auto-înstrăinarea lui Dumnezeu în Christos".[4] Altizer vorbea în termeni mistici despre noaptea neagră

a sufletului şi despre durerea părăsirii. Moartea lui Dumnezeu reprezenta tăcerea necesară dinainea momentului în care Dumnezeu ar putea dobândi din nou un înţeles. Toate concepţiile noastre vechi trebuiau să moară înainte ca teologia să poată renaşte. Aşteptam un limbaj şi un stil în care Dumnezeu să poată deveni din nou o posibilitate. Teologia lui Altizer era o dialectică pătimaşă, care ataca lumea întunecată fără-de-Dumnezeu, în speranţa că aceasta îşi va dezvălui taina. Paul Van Buren a fost mai exact şi mai logic. În *Sensul profan al Evangheliei* (1963), el susţinea că nu se mai putea vorbi de lucrarea lui Dumnezeu în lume. Ştiinţa şi tehnica invalidaseră vechea mitologie. Simpla credinţă în Bătrânul din Cer era evident imposibilă, dar la fel de imposibilă era şi credinţa mai sofisticată a teologilor. Trebuie să ne descurcăm fără Dumnezeu şi să-l păstrăm pe Iisus din Nazaret. Evanghelia era „vestea bună a unui om liber care eliberase alţi oameni". Iisus din Nazaret era eliberatorul, „omul care ne dă definiţia a ceea ce înseamnă a fi om." [5]

În *Teologia radicală şi moartea lui Dumnezeu* (1966), William Hamilton nota că acest gen de teologie îşi avea rădăcinile în Statele Unite, ţară care vădise întotdeauna o înclinaţie utopică şi nu avusese nici o mare tradiţie religioasă a sa. Imagistica morţii lui Dumnezeu reprezenta confuzia şi barbarismul erei tehnice, care făcea posibilă credinţa în Dumnezeu după vechile concepţii. Hamilton însuşi vedea în această dispoziţie tehnologică o cale de a fi protestant în secolul 20. Luther îşi lăsase mănăstirea şi ieşise în lume. Tot astfel, el însuşi şi ceilalţi creştini radicali erau profani mărturisiţi. Ei se îndepărtaseră de locul sacru în care se afla Dumnezeu, pentru a-l găsi pe omul Iisus în preajma lor, în lumea tehnicii, a puterii, a sexului, banilor şi citadinului. Profanul modern nu avea nevoie de Dumnezeu. Înlăuntrul lui Hamilton nu exista nici un gol în formă de Dumnezeu: el avea să-şi găsească propria soluţie în lume.

Există un ceva destul de amar în acest optimism zgomotos al anilor şaizeci. Fireşte, radicalii aveau dreptate că pentru mulţi vechiul fel de a vorbi despre Dumnezeu devenise imposibil, dar în anii 1990 este întristător de greu să simţi că eliberarea şi un nou răsărit sunt aproape. Chiar în vremea lor, teologii care susţineau Moartea lui Dumnezeu au fost criticaţi, căci perspectiva lor era aceea a americanului alb înstărit, din clasa de mijloc. Teologi de culoare, cum ar fi James H. Cone, se întrebau cum credeau albii că au dreptul să proclame libertatea prin moartea lui Dumnezeu, când ei înşişi înrobiseră alţi oameni în numele lui Dumnezeu. Teologul evreu Richard Rubenstein nu reuşea să înţeleagă cum de se puteau simţi atât de bine gândindu-se la o umanitate fără de Dumnezeu, atât de curând după Holocaustul nazist. El însuşi era convins că zeitatea concepută ca un Dumnezeu al Istoriei murise pentru totdeauna la Auschwitz. Cu toate acestea, Rubenstein nu credea că evreii ar trebui să se debaraseze de religie. După ceea ce însemnase aproape dispariţia evreimii europene, ei nu trebuiau să se rupă de trecutul lor. Dumnezeul condescendent, moral al iudaismului liberal nu folosea însă la nimic. Era prea antiseptic; ignora tragedia vieţii şi presupunea că lumea va deveni mai bună. Rubenstein însuşi îl prefera pe Dumnezeul misticilor evrei. Era impresionat de doctrina *tsimtsum* a lui Isaac

Luria, actul voluntar al lui Dumnezeu de auto-înstrăinare, care dăduse fiinţă lumii create. Toţi misticii văzuseră în Dumnezeu un Neant din care am venit şi în care ne vom întoarce. Rubenstein era de acord cu Sartre că viaţa e pustie; el vedea în Dumnezeul misticilor o cale imaginativă de a intra în această experienţă umană a neantului.[6]

Alţi teologi evrei au găsit mângâiere în cabala lui Luria. Hans Jonas crede că după Auschwitz nu mai putem crede în omnipotenţa lui Dumnezeu. Când a făcut lumea, Dumnezeu şi-a pus singur limite şi a împărtăşit slăbiciunea fiinţelor omeneşti. Acum n-ar putea face mai mult, dar fiinţele umane trebuie să refacă integritatea Dumnezeirii şi a lumii prin rugăciune şi cu ajutorul Torei. Teologul britanic Louis Jacobs respinge însă această idee, găsind că imaginea *tsimtsum* este grosolană şi antropomorfă: ea ne încurajează să ne întrebăm într-o manieră prea literală *cum* a creat Dumnezeu lumea. Dumnezeu nu se mărgineşte pe sine, ţinându-şi răsuflarea, cum s-ar zice, înainte de a expira. Un Dumnezeu neputincios este nefolositor şi el nu poate reprezenta sensul existenţei umane. Este mai bine să ne întoarcem la explicaţia clasică, aceea că Dumnezeu este mai mare decât oamenii şi că gândirea lui şi căile lui nu sunt ale noastre. Dumnezeu poate fi de neînţeles, dar oamenii au opţiunea de a crede în acest Dumnezeu inefabil şi de a afirma *un* sens, chiar şi în mijlocul lipsei de sens. Teologul romano-catolic Hans Kung este de acord cu Jacobs, preferând o explicaţie mai raţională la tragedie decât mitul himeric *tsimtsum*. Remarca lui este că fiinţele omeneşti nu pot crede într-un Dumnezeu slab, ci în Dumnezeul viu care i-a făcut pe oameni atât de puternici încât să se poată ruga la Auschwitz.

Unora li se pare încă imposibil să găsească un înţeles în ideea de Dumnezeu. Teologul elveţian Karl Barth (1886-1968) s-a îndreptat împotriva protestantismului liberal al lui Schleiermacher, cu accentul său pe experienţa religioasă. Dar el se afla în acelaşi timp în fruntea opozanţilor teologiei naturale. Era, după părerea lui, o greşeală radicală să încerci să-l explici pe Dumnezeu în termeni raţionali, nu doar din cauza limitelor minţii omeneşti, dar şi pentru că umanitatea îşi pierduse curăţenia prin Cădere. Orice idee naturală pe care ne-o formăm despre Dumnezeu este ca atare sortită să fie impură, iar a venera un asemenea Dumnezeu însemna idolatrie. Singura sursă adevărată de cunoaştere a lui Dumnezeu era Biblia. Această lume pare să conţină ce e mai rău din toate lumile: experienţa este exclusă; raţiunea naturală este exclusă; mintea omenească este coruptă şi nedemnă de încredere; şi nu există nici o posibilitate de a învăţa de la alte credinţe, căci Biblia este singura revelaţie convingătoare. Pare o nebunie să combini un astfel de scepticism radical în legătură cu puterile intelectului cu o asemenea acceptare fără rezerve a adevărurilor din scripturi.

Paul Tillich (1868-1965) era convins că Dumnezeul personal al deismului occidental tradiţional trebuia să plece, dar el credea în acelaşi timp că religia era necesară pentru omenire. Neliniştea cu rădăcini adânci făcea parte din condiţia umană: ea nu era o stare patologică, pentru că nu putea fi eradicată şi nici o terapie n-o putea vindeca. Ne însoţeşte permanent frica de pierdere şi moarte, căci ne privim trupurile cum decad, încet dar inexorabil. Tillich era de

acord cu Nietzsche că Dumnezeul personal era o idee dăunătoare şi merita să moară:

> Conceptul de „Dumnezeu Personal" care se amestecă în evenimente naturale, sau care este „o cauză independentă a evenimentelor naturale", face din Dumnezeu un obiect natural pe lângă altele, un obiect dintre multele, o fiinţă între alte fiinţe, chiar dacă cea mai înaltă, dar totuşi *o* fiinţă. Aceasta înseamnă într-adevăr nu numai distrugerea sistemului fizic ci chiar mai mult, distrugerea oricărei idei semnificative de Dumnezeu. [7]

Un Dumnezeu care se tot juca cu universul era absurd; un Dumnezeu care intervenea în libertatea şi creativitatea umană era un tiran. Dacă Dumnezeu este văzut ca un sine într-o lume a sa, un eu care se raportează la un sine, o cauză despărţită de efectul ei, „el" devine *o* fiinţă, iar nu Fiinţa însăşi. Un tiran omnipotent, atoateştiutor nu se deosebeşte prea mult de dictatorii pământeni care au făcut din toţi şi din toate simple rotiţe într-o maşinărie pe care o manevrau. Un ateism care respinge un astfel de Dumnezeu are justificare din belşug.

În schimb, ar trebui să încercăm a căuta un „Dumnezeu" deasupra acestui Dumnezeu personal. Nimic nou în asta. Mereu, din timpurile biblice încoace, deiştii au fost conştienţi de natura paradoxală a Dumnezeului la care se rugau, conştienţi că Dumnezeul personalizat era contracarat de o divinitate esenţialmente transpersonală. Fiecare rugăciune era o contradicţie, căci încerca să se adreseze cuiva căruia vorbirea îi era inaccesibilă; cerea favoruri de la cineva care nici nu le acordase şi căruia nici nu i se ceruseră până atunci; spunea „tu" unui Dumnezeu care, ca Fiinţa însăşi, era mai aproape de „Eu" decât propriul nostru eu. Tillich prefera o definiţe a lui Dumnezeu ca Temelie a fiinţei. Participarea la un astfel de Dumnezeu deasupra lui „Dumnezeu" nu ne înstrăinează de lume, ci ne cufundă în realitate. Ea ne redă pe noi nouă înşine. Fiinţele omeneşti trebuie să folosească simboluri atunci când vorbesc despre Fiinţa-însăşi: a vorbi literal sau realist despre ea este incorect şi înşelător. Timp de secole, simbolurile de „Dumnezeu", „providenţă" şi „imoralitate" le-au îngăduit oamenilor să suporte spaima vieţii şi frica morţii, dar, atunci când aceste simboluri îşi vor pierde puterea, atunci va exista frică şi îndoială. Oamenii care simt această înfricoşare şi această nelinişte trebuie să-l caute pe Dumnezeu deasupra „Dumnezeului" discreditat al deismului care şi-a pierdut forţa simbolică.

Când se adresa profanilor, Tillich prefera să înlocuiască termenul tehnic de „Temelie a fiinţei" cu „preocuparea supremă". El sublinia că experienţa omenească a credinţei în acest „Dumnezeu de deasupra lui Dumnezeu" nu era o stare specială, deosebită de altele, în trăirea noastră emoţională sau intelectuală. Ai putea spune: „Nu trec printr-o trăire 'religioasă' deosebită", deoarece Dumnezeul care este Fiinţa precede şi este fundamental pentru toate emoţiile noastre: curaj, speranţă şi disperare. Nu a fost o stare aparte, cu un nume al său, ci ea a străbătut fiecare experienţă normală a noastră. Acum un

veac, Feuerbach susţinuse ceva asemănător, atunci când spusese că Dumnezeu era inseparabil de psihologia umană obişnuită. Acum, acest ateism s-a transformat în deism.

Teologii liberali încercau să descopere dacă era posibil să credem şi să aparţinem lumii intelectuale moderne. Formându-şi propria concepţie nouă despre Dumnezeu, ei se îndreptau spre alte discipline: ştiinţa, psihologia, sociologia şi alte religii. Iarăşi spun, nu era nimic nou în această încercare. Origene şi Clement din Alexandria fuseseră creştini liberali în acest sens, în secolul 3, atunci când introduseseră platonismul în religia semită a lui Iehovah. Acum, iezuitul Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) îşi îmbina credinţa în Dumnezeu cu ştiinţa modernă. Acesta era un paleontolog cu un interes special pentru viaţa preistorică şi s-a inspirat din ceea ce a înţeles din evoluţie pentru a scrie o nouă teologie. În toată lupta evoluţionistă, el vedea o forţă divină care propulsa universul dinspre materie spre spirit şi spre personalitate şi, în cele din urmă, dincolo de personalitate, spre Dumnezeu. Dumnezeu era imanent şi întrupat în lume, care devenise un simbol al prezenţei sale. De Chardin sugera că, în loc să se concentreze asupra lui Iisus-omul, creştinii ar trebui să cultive portretul cosmic al lui Cristos din epistolele Sf. Pavel către coloseni şi efeseni: Cristos în această viziune era „punctul omega" al universului, punctul culminant al procesului evolutiv, când Dumnezeu devine totul în toate. Sfânta Scriptură ne spune că Dumnezeu este dragoste, iar ştiinţa ne arată că lumea naturală avansează spre o complexitate tot mai mare *şi* spre o mai mare unitate în această diversitate. Această unitate în diversitate era un alt mod de a privi iubirea care inspiră întreaga creaţie. De Chardin a fost criticat pentru că l-a identificat pe Dumnezeu atât de total cu lumea încât s-a pierdut tot sentimentul transcendenţei sale, dar teologia sa pentru-această-lume era o binevenită schimbare după *contemptus mundi*, care atât de des caracterizase spiritualitatea catolică.

În Statele Unite, în anii 1960, Daniel Day Williams (născut 1910) a creat ceea ce este cunoscut sub numele de teologie a Procesului, care sublinia în acelaşi timp unitatea lui Dumnezeu cu lumea. El fusese influenţat în mare măsură de filosoful britanic A. N. Whitehead (1861-1947), care îl vedea pe Dumnezeu legat inextricabil de procesul din lume. Whitehead nu reuşise să extragă nici un înţeles din Dumnezeu ca o-altă Fiinţă, ajungându-şi sieşi şi impasibilă, dar formulase o versiune de secol 20 a ideii profetice a patosului lui Dumnezeu:

> Afirm că Dumnezeu suferă cu adevărat când participă la viaţa societăţii fiinţei. Participarea lui la suferinţa lumii este exemplul suprem de cunoaştere, acceptare şi transformare întru dragoste a suferinţei care se iscă în lume. Afirm simţirea divină. Fără de ea, eu nu pot extrage nici un înţeles din fiinţa lui Dumnezeu.[8]

El l-a descris pe Dumnezeu ca fiind „marele prieten, tovarăşul întru suferinţă, care înţelege". Lui Williams îi plăcea definiţia lui Whitehead; îi plăcea să vorbească despre Dumnezeu ca „atitudine" a lumii sau „eveniment".[9] Era greşit să suprapunem şi să contrapunem ordinea supranaturală lumii naturale a

experienţei noastre. Nu exista decât o singură ordine a firii. Ea însă nu era una reductivă. În concepţia noastră despre natural trebuie să includem *toate* aspiraţiile, capacităţile şi potenţialul care au părut cândva miraculoase. Ea ar trebui să cuprindă şi „experienţele noastre religioase", aşa cum au afirmat întotdeauna budiştii. Întrebat dacă socotea că Dumnezeu era separat de natură, Williams răspundea că nu e sigur. Nu-i plăcea vechea idee greacă de *apatheia*, pe care o socotea aproape o blasfemie, deoarece îl înfăţişa pe Dumnezeu ca fiind îndepărtat, nepăsător şi egoist. El respingea acuzaţia că ar susţine panteismul. Teologia sa încerca doar să corecteze un dezechilibru, care avusese ca urmare un Dumnezeu înstrăinat, imposibil de acceptat după Auschwitz şi Hiroshima.

Alţii erau mai puţin optimişti în legătură cu realizările lumii moderne şi doreau să păstreze transcendenţa lui Dumnezeu ca o provocare pentru oameni. Iezuitul Karl Rahner a conceput o teologie mai transcendentală, care vede în Dumnezeu misterul suprem şi în Iisus manifestarea decisivă a ceea ce ar putea deveni omenirea. Bernard Lonergan a subliniat şi el importanţa transcendenţei şi a gândirii, prin opoziţie cu experienţa. Intelectul singur nu poate obţine viziunea pe care o caută: el se loveşte în permanenţă de obstacole ridicate în calea înţelegerii, lucru care face necesar să ne schimbăm atitudinea. În toate culturile, fiinţele omeneşti au fost mânate de aceleaşi imperative: să fie inteligente, repsonsabile, rezonabile, iubitoare şi, dacă este necesar, să se schimbe. De aceea, natura însăşi a omenirii ne cere să ne depăşim pe noi înşine şi percepţiile noastre curente, iar acest principiu indică prezenţa a ceea ce s-a numit divinitate în însăşi natura profundei căutări omeneşti. Cu toate acestea, teologul elveţian Hans Urs von Balthasar crede că, în loc să-l căutăm pe Dumnezeu în logică şi abstracţiuni, ar trebui să ne îndreptăm spre artă: revelaţia catolică a fost fundamental asociată cu Întruparea. În studii strălucite despre Dante şi Bonaventura, Balthasar arată că la catolici Dumnezeu este „văzut" în formă umană. Accentul pus pe frumuseţe în gesturile ritualului, ale ceremoniei şi în operele marilor artişti catolici ne arată că Dumnezeu trebuie găsit prin simţuri şi nu prin părţile mai cerebrale şi mai teoretizante ale persoanei umane.

Musulmani şi evrei au încercat şi ei o întoarcere spre trecut pentru a găsi idei despre Dumnezeu care să se potrivească prezentului. Abu al-Kalam Azad (mort 1959), un teolog pakistanez influent, s-a adresat Coranului, pentru a găsi o cale de a-l vedea pe Dumnezeu care să nu fie atât de transcendent încât să devină o inexistenţă şi nici atât de personal încât să devină un idol. El sublinia natura simbolică a discursului coranic, semnalând echilibrul dintre descrierile metaforice, figurative şi cele antropomorfe, pe de o parte, şi avertizările că Dumnezeu este incomparabil, pe de altă parte. Alţii s-au întors la sufişti, căutând să priceapă relaţia lui Dumnezeu cu lumea. Sufistul elveţian Frithjof Schuon a reînviat doctrina Unităţii Firii (*Wahdat al-Wujud*), atribuită mai târziu lui Ibn al-Arabi, care afirma că, întrucât Dumnezeu este *singura* realitate, nu există nimic în afară de el, iar lumea însăşi este cu adevărat divină. El avertizează că acesta este un adevăr esoteric şi poate fi înţeles numai în contextul disciplinelor mistice ale sufismului.

Alţii l-au făcut pe Dumnezeu mai accesibil oamenilor şi mai relevant pentru sfidarea politică a timpului. În anii care au dus la revoluţia iraniană, tânărul filosof laic Dr. Ali Shariati a atras mulţimi uriaşe din rândurile claselor de mijloc instruite. În mare măsură, lui i s-a datorat recrutarea lor în mişcarea împotriva şahului, deşi mullahii dezaprobau în bună parte mesajul său religios. În timpul demonstraţiilor, mulţimea îi purta portretul alături de cel al Ayatollahului Khomeini, cu toate că nu e clar cum s-ar fi descurcat într-un Iran condus de Khomeini. Shariati era convins că occidentalizarea îi înstrăinase pe musulmani de rădăcinile lor culturale şi că, pentru a vindeca acest rău, aceştia trebuiau să reinterpreteze vechile simboluri ale credinţei lor. Mahomed făcuse acelaşi lucru atunci când dăduse o semnificaţie monoteistă vechilor rituri păgâne ale hagialâcului. În cartea sa *Hajj*, Shariati îşi conducea cititorii în pelerinajul la Mecca, articulând treptat o concepţie dinamică despre Dumnezeu, pe care fiecare pelerin trebuia să şi-o creeze personal în imaginaţie. Astfel, ajungând la Kaaba, pelerinii vor realiza cât de potrivit era faptul că altarul era gol: „Aceasta nu este destinaţia voastră finală; Kaaba este un semn că n-aţi rătăcit drumul; ea vă indică doar direcţia."[10] Kaaba era mărturia importanţei de a transcende toate exprimările omeneşti ale divinului, care nu trebuie să devină scopuri în sine. De ce este Kaaba un cub simplu, fără nici o decoraţie sau ornament? Pentru că ea reprezintă „secretul lui Dumnezeu în univers: Dumnezeu este fără formă, fără culoare, fără asemănare, indiferent ce formă sau stare alege omenirea, sau vede sau îşi imaginează, nici una nu este Dumnezeu." [11] *Hagialâcul* însuşi este antiteza alienării pe care atâţia iranieni au trăit-o în perioada postcolonială. El reprezintă cursul existenţial al fiecărei fiinţe omeneşti, care îşi roteşte viaţa şi o îndreaptă spre inefabilul Dumnezeu. Credinţa de activist a lui Shariati era periculoasă: poliţia secretă a şahului l-a torturat şi l-a deportat şi poate chiar să fi fost răspunzătoare de moartea lui la Londra, în anul 1977.

Martin Buber (1878-1965) avea o viziune la fel de dinamică despre iudaism ca proces spiritual şi aspiraţie spre unitate fundamentală. Religia consta în totalitate dintr-o întâlnire cu un Dumnezeu personal, care se petrecea aproape întotdeauna în întâlnirile noastre cu alte fiinţe omeneşti. Existau două sfere: una era tărâmul spaţiului şi timpului în care ne raportăm la alte fiinţe ca subiect şi obiect, ca Eu-El /obiectul/. În cel de-al doilea tărâm, ne raportăm la alţii aşa cum sunt ei cu adevărat, văzându-i ca scopuri în sine. Acesta este tărâmul Eu-Tu, care dezvăluie prezenţa lui Dumnezeu. Viaţa este un dialog nesfârşit cu Dumnezeu, care nu ne primejduieşte libertatea sau creativitatea, căci Dumnezeu nu ne spune niciodată *ce* vrea de la noi. Noi îl percepem pur şi simplu ca prezenţă şi imperativ şi trebuie să desprindem înţelesul noi înşine. Asta însemna în mare măsură o îndepărtare de la tradiţia iudaică, iar exegeza textelor tradiţionale este uneori forţată la Buber. Kantian fiind, Buber nu se preocupa de Tora, pe care o găsea alienantă: Dumnezeu nu era un dătător de legi! Întâlnirea Eu-Tu însemna libertate şi spontaneitate, nu greutatea unei tradiţii trecute. Cu toate acestea, *mizvot* se aflau în bună parte în centrul spiritualităţii iudaice, ceea poate explica de ce Buber a fost mai popular printre creştini decât printre evrei.

Buber realiza că termenul „Dumnezeu" fusese discreditat şi depreciat, dar refuza să renunţe la el. „Unde să găsesc un cuvânt asemenea lui, pentru a descrie aceeaşi realitate?" Are un înţeles prea mare şi prea complex, are prea multe asocieri sacre. Cei care resping totuşi cuvântul „Dumnezeu" trebuie respectaţi, căci atât de multe lucruri îngrozitoare au fost făptuite în numele lui.

> Este uşor de înţeles de ce sunt unii care propun o perioadă de tăcere despre „ultimele lucruri", aşa încât cuvintele de care s-a abuzat să poată fi răscumpărate. Dar nu aceasta este calea răscumpărării lor. Nu putem curăţa termenul de „Dumnezeu" şi nu-l putem întregi; dar, aşa pătat şi disputat cum este, putem să-l ridicăm de la pământ şi să-l aşezăm deasupra unui ceas de mare durere. [12]

Spre deosebire de alţi raţionalişti, Buber nu se opunea mitului: el găsea că mitul lurianic despre scânteile divine rămase captive în lume era de o crucială semnificaţie simbolică. Desprinderea scânteilor de Dumnezeire reprezintă experienţa umană a alienării. Când ne vom raporta la alţii, vom restabili unitatea primordială şi vom face să dispară din lume alienarea.

Pe când Buber privea înapoi la Biblie şi la hasidism, Abraham Joshua Heschel (1907-72) se reîntorcea la spiritul Rabinilor şi la Talmud. Spre deosebire de Buber, el credea că *mitzvot* aveau să-i ajute pe evrei să contracareze aspectele dezumanizante ale modernităţii. Acestea erau acţiuni care împlineau mai mult nevoile lui Dumnezeu decât ale noastre. Viaţa modernă se caracteriza prin depersonalizare şi exploatare: chiar şi Dumnezeu era redus la ceva ce poate fi manipulat şi făcut să servească scopurilor noastre. În consecinţă, religia a devenit ternă şi neatrăgătoare; aveam nevoie de o „teologie a adâncului" care să plonjeze dedesubtul structurilor şi să recupereze sensul original de miracol, mister şi minune. N-avea nici un rost să încerci a dovedi prin mijloace logice existenţa lui Dumnezeu. Credinţa în Dumnezeu izvora dintr-o nelinişte imediată care n-avea nici o legătură cu conceptele şi cu raţionalitatea. Ca să dea la iveală acel sentiment de sacru, Biblia trebuia citită metaforic, ca poezia. *Mitzvot* trebuiau văzute în acelaşi mod, ca gesturi simbolice care ne învaţă să trăim în prezenţa lui Dumnezeu. Fiecare *mitzvah* este un loc de întâlnire în amănuntele lumii terestre şi, ca o operă de artă, lumea din *mitzvot* are propria sa logică, propriul său ritm. Mai presus de toate, trebuie să fim conştienţi că Dumnezeu are nevoie de oameni. Acesta nu este Dumnezeul îndepărtat al filosofilor, ci Dumnezeul patosului descris de profeţi.

Filosofii atei au fost şi ei atraşi de ideea de Dumnezeu în a doua jumătate a secolului 20. În *Fiinţă şi timp* (1927), Martin Heidegger (1899-1976) vedea Fiinţa cam în acelaşi fel ca Tillich, deşi ar fi negat că este vorba de „Dumnezeu" în sens creştin: aceasta era distinctă de fiinţele individuale şi cu totul separată de categoriile de gândire. Unii creştini s-au inspirat din opera lui Heidegger, cu toate că valoarea sa morală este pusă sub semnul întrebării din cauza asocierii sale cu regimul nazist. În *Ce este metafizica?*, prelegerea sa inaugurală la Freiburg, Heidegger dezvolta o serie de idei care apăruseră deja la Plotin, Denis

şi Erigena. Întrucât Fiinţa este „Cu Totul Alta", ea este, de fapt, Neant, nimic, nici un obiect nici o fiinţă anume. Cu toate acestea, ea face posibile toate celelalte existenţe. Anticii crezuseră că din nimic nimic nu iese, dar Heidegger răsturnase această maximă: *ex nihilo omne qua ens fit*. Şi îşi încheia prelegerea punând o întrebare ridicată de Leibniz: „De ce există fiinţe oricum, mai curând decât nimic?" Este o întrebare care evocă şocul surprinderii şi uimirii care a fost o constantă în reacţia umană faţă de lume: de ce să existe ceva? În *Introducere în metafizică* (1953), Heidegger începea prin a ridica aceeaşi întrebare. Teologia credea că are răspunsul şi raporta totul la acel Altceva, la Dumnezeu. Dar acest Dumnezeu era mai curând o altă fiinţă decât ceva care era cu totul diferit. Heidegger avea o idee într-un fel reductivă despre Dumnezeul religiei – deşi una împărtăşită de mulţi oameni religioşi – dar el vorbea adesea despre Fiinţă în termeni metafizici, referindu-se la ea ca la un mare paradox. El descrie procesul de gândire ca o slujire a Fiinţei sau o ascultare a acesteia şi pare să perceapă o reîntoarcere şi o retragere a Fiinţei, cam în felul în care misticii simt absenţa lui Dumnezeu. Fiinţele omeneşti nu pot face nimic pentru a induce existenţa Fiinţei prin gândirea lor. De la greci încoace, occidentalii au avut tendinţa să uite Fiinţa şi s-au concentrat în schimb pe fiinţe, un proces din care s-a născut succesul tehnic modern al Occidentului. În articolul scris spre sfârşitul vieţii, intitulat „Numai Dumnezeu ne poate salva", Heidegger sugera că experienţa absenţei lui Dumnezeu în vremea noastră ne poate elibera de preocuparea pentru fiinţe. Dar nu putem face nimic pentru a aduce Fiinţa înapoi, în prezent. Putem doar spera într-o nouă venire a sa, în viitor.

Filosoful marxist Ernst Bloch (1885-1977) vedea ideea de Dumnezeu ca fiind firească pentru omenire. Întreaga viaţă umană se îndrepta spre viitor: simţim că viaţa noastră este incompletă şi neterminată. Spre deosebire de animale, nu suntem niciodată mulţumiţi şi dorim întotdeauna mai mult. Această trăsătură este aceea care ne-a făcut să gândim şi să ne dezvoltăm, întrucât în fiecare moment al vieţii noastre trebuie să ne depăşim pe noi înşine şi să mergem mai departe, spre faza următoare: pruncul nou-născut trebuie să devină sugar, sugarul trebuie să-şi depăşească neputinţele şi să devină copil, şi aşa mai departe. Toate visele şi aspiraţiile noastre privesc înainte, spre ce va să vină. Chiar şi filosofia începe cu o uimire, care este trăirea ne-ştiinţei, a lui nu-încă. Socialismul priveşte şi el înainte, spre o utopie dar, cu toată respingerea marxistă a credinţei, acolo unde este speranţă este şi religie. Ca şi Feuerbach, Bloch vedea în Dumnezeu idealul uman care nu s-a împlinit încă, dar, în loc să-l socotească alienant, el găsea că este esenţial pentru condiţia umană.

Max Horkheimer (1895-1973), teoreticianul sociolog german al şcolii de la Frankfurt, vedea şi el în „Dumnezeu" un ideal important, într-o manieră care ne aminteşte de profeţi. Nu conta dacă exista sau nu, dacă noi „credeam în el". Fără ideea de Dumnezeu nu există nici un sens absolut, adevăr sau moralitate: etica devine pur şi simplu o chestiune de gust, o stare de spirit sau un capriciu. Dacă politica şi moralitatea nu includ într-un fel ideea de „Dumnezeu", ele vor rămâne pragmatice şi sagace mai curând decât înţelepte. Dacă nu există un

absolut, nu există nici o raţiune pentru care n-ar trebui să urâm sau pentru care războiul ar fi mai rău decât pacea. Religia este fundmental simţirea lăuntrică a faptului că *există* un Dumnezeu. Unul din visele cele mai vechi este o aspiraţie spre dreptate (cât de des îi auzim pe copii plângându-se „Nu-i drept!") Religia înregistrează aspiraţiile şi acuzaţiile unui număr nesfârşit de fiinţe omeneşti în faţa suferinţei şi nedreptăţii. Ea ne face conştienţi de propria noastră natură finită; toţi sperăm că nedreptatea lumii nu va avea ultimul cuvânt.

Faptul că oameni care nu au nici o credinţă religioasă convenţională se întorc iar şi iar la temele centrale pe care le-am descoperit în istoria lui Dumnezeu ne arată că ideea nu este atât de străină pe cât presupun mulţi dintre noi. Cu toate acestea, în a doua jumătate a secolului 20, a existat o mişcare de îndepărtare de la ideea unui Dumnezeu personal care se comportă ca o variantă mărită a noastră. Nimic nou aici. Cum am văzut, scripturile iudaice, pe care creştinii le numesc „Vechiul" lor Testament, indică un proces similar; Coranul îl vedea de la bun început pe Allah în termeni mai puţin personali decât tradiţia iudeo-creştină. Doctrine cum ar fi Treimea şi mitologia şi simbolismul sistemelor mistice au încercat toate să sugereze că Dumnezeu se află dincolo de natura personală. Pentru mulţi credincioşi însă, acest lucru nu pare să se fi explicat clar. Când John Robinson, Episcop de Woolwich, a publicat *Cinstit în faţa lui Dumnezeu*, în 1963, declarând că nu mai poate crede în vechiul Dumnezeu personal „de dincolo de noi", lucrarea a produs tulburare în Marea Britanie. Cu o agitaţie asemănătoare au fost întâmpinate diferitele remarci ale lui David Jenkins, Episcop de Durham, deşi aceste idei sunt obişnuite în cercurile academice. Don Cupitt, Decan al Colegiului Emmanuel, Cambridge, a fost şi el etichetat „preot ateu": el socoteşte că Dumnezeul realist tradiţional al deismului este inacceptabil şi propune o formă de budism creştin, care pune experienţa religioasă înaintea teologiei. Ca şi Robinson, Cupitt a ajuns pe căi intelectuale la o percepţie pe care mistici din toate cele trei credinţe au dobândit-o pe o cale mai intuitivă. Cu toate acestea, ideea că Dumnezeu nu există cu adevărat şi că dincolo de noi nu există Nimic nu este deloc nouă.

Există o intoleranţă tot mai mare faţă de imaginile inadecvate ale Absolutului. Este un iconoclasm benefic, întrucât ideea de Dumnezeu a fost folosită în trecut în scopuri distrugătoare. Una dintre cele mai caracteristice desfăşurări din ultima vreme, de după anii 1970, este ridicarea unui nou gen de religiozitate, pe care o numim în mod curent „fundamentalism", în majoritatea religiilor lumii, inclusiv cele trei religii ale lui Dumnezeu. O spiritualitate cu mare accent politic, aceasta conţine o viziune puternic literală şi intolerantă. În Statele Unite, unde a existat întotdeauna o tendinţă spre fanatismul extremist şi apocaliptic, fundamentalismul creştin s-a ataşat de Noua Dreaptă. Fundamentaliştii luptă pentru abolirea legalităţii avortului şi pentru stricteţe în conduita morală şi socială. Majoritatea Morală a lui Jerry Falwell a dobândit o putere politică uimitoare în timpul preşedinţiei lui Reagan. Alţi evanghelişti, cum ar fi Maurice Cerullo, luând în sens literal remarcile lui Iisus, cred că miracolele sunt un însemn esenţial al adevăratei credinţe. Dumnezeu va da credinciosului tot ceea

ce i se cere prin rugăciune. În Marea Britanie, fundamentalişti de talia lui Colin Urquhart susţin acelaşi lucru. Fundamentaliştii creştini par să se preocupe prea puţin de iubirea îndurătoare a lui Cristos. Ei se grăbesc să-i condamne pe cei pe care-i socotesc „duşmani ai lui Dumnezeu". Majoritatea i-ar socoti pe evrei şi musulmani sortiţi flăcărilor iadului, iar Urquhart a susţinut că toate religiile orientale sunt inspirate de diavol.

Au existat desfăşurări asemănătoare şi în lumea musulmană, mult popularizate în Occident. Fundamentalişti musulmani au răsturnat guverne şi au asasinat sau au ameninţat inamici ai islamului cu pedeapsa cu moartea. Tot astfel, fundamentalişti evrei s-au aşezat în Teritoriile Ocupate din Gaza şi Cisiordania cu intenţia mărturisită de a-i alunga pe locuitorii arabi, folosind forţa dacă ar fi fost necesar. Ei cred că astfel netezesc drumul pentru venirea lui Mesia, care se apropie. În toate formele sale, fundamentalismul este o credinţă extrem de restrictivă. Astfel, rabinul Meir Kahane, membrul cel mai extremist al Extremei Drepte din Israel, până la asasinarea sa la New York, în 1990, susţinea:

> Nu există mai multe mesaje în iudaism. Există doar unul. Şi acest mesaj este să faci ceea ce vrea Dumnezeu. Uneori, Dumnezeu vrea ca noi să mergem la război, alteori vrea să trăim în pace... Dar există numai un singur mesaj: Dumnezeu a vrut ca noi să venim în această ţară şi să întemeiem un stat evreiesc.[13]

Această afirmaţie desfiinţează secole de dezvoltare iudaică, întorcându-se la perspectiva deuteronomică din Cartea lui Iosua. Nu e de mirare că oameni care aud acest gen de blasfemie, care face ca „Dumnezeu" să nege drepturile altor oameni, cred că e bine să ne dispensăm de el cât mai repede.

Cu toate acestea, aşa cum am văzut în capitolul precedent, acest gen de religiozitate este de fapt o retragere de la Dumnezeu. A pune fenomene omeneşti, istorice, cum sunt „Valorile familiei", „islamul" sau „Pământul Făgăduinţei" în centrul devoţiunii religioase reprezintă o nouă formă de idolatrie. Genul acesta de dreptate războinică a reprezentat o tentaţie permanentă pentru monoteişti de-a lungul istoriei lui Dumnezeu. Ea trebuie respinsă ca neautentică. Dumnezeul evreilor, creştinilor şi musulmanilor s-a distanţat de nefericitul început, după ce zeitatea tribală Iehovah s-a arătat de o părtinire ucigaşă cu poporul său. Cruciaţii de mai târziu, care se întorc la acest etos primitiv, ridică valorile tribului la un statut inacceptabil de înalt şi pun idealuri plăsmuite de oameni în locul realităţii transcendente care ar trebui să ne pună prejudecăţile la îndoială. Ei neagă în acelaşi timp o temă monoteistă crucială. După ce profeţii lui Israel au reformat vechiul cult păgân al lui Iehovah, Dumnezeul monoteiştilor a promovat idealul compasiunii.

După cum am văzut, compasiunea caracteriza majoritatea ideologiilor concepute în Era Axială. Idealul compasiunii i-a împins chiar pe budişti să opereze o schimbare majoră în orientarea lor religioasă, atunci când au introdus devoţiunea (*bhakti*) faţă de Buddha şi de *bodhisattva*. Profeţii susţineau că

n-aveau nici un rost cultul şi veneraţia dacă societatea în totalitatea ei nu adopta un etos mai drept şi mai îndurător. Aceste concepţii au fost dezvoltate de Iisus, Pavel şi de Rabini, toţi îmbrăţişând aceleaşi idealuri iudaice şi sugerând schimbări majore în cadrul iudaismului pentru împlinirea lor. Coranul a făcut din crearea unei societăţi caracterizate de dreptate şi compasiune esenţa religiei reformate a lui Allah. Compasiunea este o virtute deosebit de greu de dobândit. Ea ne cere să ne depăşim limitele egoismului, sentimentului de nesiguranţă şi ale prejudecăţilor moştenite. Nu este de mirare că au fost vremuri când toate cele trei religii ale lui Dumnezeu nu s-au arătat la înălţimea acestor standarde. În secolul 18, deiştii au respins creştinismul occidental tradiţional în mare parte pentru că acesta devenise atât de evident crud şi intolerant. Ceea ce este valabil şi astăzi. Prea adesea, credincioşi cu vederi convenţionale, care nu sunt fundamentalişti, îşi afirmă foarte agresiv dreptatea. Ei îl folosesc pe „Dumnezeu" ca sprijin pentru propriile lor sentimente de iubire şi ură, pe care le atribuie chiar lui Dumnezeu. Dar, evrei, creştini şi musulmani care participă foarte punctuali la serviciul divin, denigrând pe de altă parte oameni care aparţin altor tabere etnice şi ideologice, neagă unul din adevărurile fundamentale ale religiei lor. Este la fel de nepotrivit ca oameni care-şi spun evrei, creştini şi musulmani să tolereze un sistem social inechitabil. Dumnezeul monoteismului istoric cere milă, nu sacrificiu, şi mai curând compasiune decât o liturghie fastuoasă.

A existat adesea o distincţie între oameni care practică o formă cultică de religie şi cei care cultivă un sentiment al Dumnezeului compasiunii. Profeţii au tunat şi au fulgerat împotriva contemporanilor lor care credeau că era suficient să se roage în templu. Iisus şi Sf. Pavel au explicat amândoi că ceremonialul exterior n-avea valoare dacă nu era însoţit de milostenie: era puţin mai bine decât suflatul în trompetă sau cântatul la chimval. Mahomed întrase în conflict cu acei arabi care doreau să venereze zeiţa păgână alături Allah în riturile străvechi, fără a înfăptui etosul compasiunii pe care Dumnezeu îl cerea ca o condiţie a oricărei religii adevărate. Existase o divizare asemănătoare şi în lumea romană păgână: vechea religie cultică consfinţea statu-quo-ul, în timp ce filosofii predicau un mesaj care credeau că avea să schimbe lumea. Poate că religia compasiunii Unului Dumnezeu a fost respectată doar de o minoritate; majoritatea n-au putut face faţă caracterului extrem al trăirii lui Dumnezeu, cu cerinţele sale etice fără compromis. De când a adus Moise tablele Legii de pe Muntele Sinai, majoritatea au preferat să se închine la Viţelul de Aur, o imagine tradiţională, neameninţătoare, a unei zeităţi pe care şi-au construit-o pentru ei, cu vechile sale ritualuri liniştitoare. Aaron, marele preot, a prezidat construirea efigiei de aur. Instituţia religioasă însăşi este adesea surdă la inspiraţia profeţilor şi misticilor care aduc veşti despre un Dumnezeu mult mai exigent.

Dumnezeu poate fi folosit şi ca un panaceu nemeritat, ca o alternativă la viaţa terestră şi ca obiectul unor fantezii îndrăzneţe. Ideea de Dumnezeu a fost adesea folosită ca opiu al popoarelor. Aceasta este o primejdie deosebită, atunci când Dumnezeu este conceput ca o altă Fiinţă, la fel ca noi, doar mai mare şi mai bună, în propriul său cer, conceput ca un paradis al desfătărilor lumeşti. Cu

toate acestea, la început „Dumnezeu" a fost folosit pentru a-i ajuta pe oameni să se concentreze asupra lumii de aici şi să facă faţă realităţii dure. Chiar şi cultul păgân al lui Iehovah, cu toate lipsurile sale evidente, sublinia participarea sa în evenimentele curente ale timpului profan, ca opusă timpului sacru al ritului şi mitului. Profeţii lui Israel şi-au obligat poporul să-şi privească în faţă propria culpabilitate socială şi catastrofa politică iminentă în numele lui Dumnezeu care s-a revelat în acele împrejurări istorice. Doctrina creştină a Întrupării sublinia imanenţa divină în lumea de carne şi sânge. Preocuparea pentru ce se întâmplă aici şi acum era mai ales marcată în islam: nimeni n-ar fi fost mai realist decât Mahomed, care a fost nu numai un geniu spiritual dar şi politic. Aşa cum am văzut, generaţiile ulterioare de musulmani i-au împărtăşit preocuparea pentru întruparea voinţei divine în istoria umană, întemeind o societate dreaptă şi etică. De la bun început, Dumnezeu a fost perceput ca un îndemn imperios la acţiune. Din momentul în care Dumnezeu – fie ca El fie ca Iehovah – l-a chemat pe Avraam departe de familia lui din Haran, cultul a presupus acţiune concretă în această lume şi, adesea, o abandonare dureroasă a vechilor valori sacre.

Această desprindere presupunea şi un mare efort. Sfântul Dumnezeu, care era cu totul altceva, a fost perceput de profeţi ca un şoc profund. El cerea de la poporul său o sfinţenie şi o desprindere asemănătoare. Când i-a vorbit lui Moise, pe Muntele Sinai, israeliţilor nu li s-a îngăduit să se apropie de poalele muntelui. S-a căscat deodată o prăpastie cu totul nouă între umanitate şi divinitate, distrugând viziunea holistică a păgânismului. Exisa deci un potenţial de înstrăinare de omenire, care reflecta conştiinţa proaspăt dobândită a autonomiei inalienabile a individului. Nu accidental, monoteismul a prins rădăcini în cele din urmă în timpul exilului în Babilon, când israeliţii şi-au format şi un ideal al responsabilităţii personale, ideal de însemnătate crucială atât în iudaism cât şi în islamism.[14] Am văzut că Rabinii au folosit ideea unui Dumnezeu imanent pentru a-i ajuta pe evrei să cultive simţul drepturilor sacre ale personalităţii umane. Cu toate acestea, alienarea a continuat să reprezinte o primejdie în toate cele trei credinţe: în Occident, perceperea lui Dumnezeu era în permanenţă însoţită de sentimentul vinovăţiei şi de o antropologie pesimistă. În iudaism şi în islam, nu exista nici o îndoială că respectarea Torei şi a Shariei a fost uneori văzută ca obedienţa faţă de o lege exterioară, cu toate că, aşa cum am văzut, nimic n-ar fi putut fi mai străin de intenţia oamenilor care au compilat aceste coduri de legi.

Acei atei care predicau emanciparea de sub puterea unui Dumnezeu care cere o asemenea ascultare, fără crâcnire, protestau împotriva unei imagini a lui Dumnezeu care era imperfectă dar, vai, foarte familiară, bazată pe o concepţie prea personalistă despre divinitate. Ea interpreta imaginea biblică a judecăţii lui Dumnezeu prea literal şi presupunea că Dumnezeu era un fel de Frate Mai Mare din ceruri. Această imagine a Tiranului divin care impune o lege străină asupra robilor săi fără voie de pe pământ trebuie să dispară. Terorizarea populaţiei cu ameninţări pentru a o ţine sub ascultare civică nu mai este nici acceptabilă nici practicabilă, aşa cum foarte dramatic ne-a demonstrat căderea regimurilor comuniste în toamna anului 1989. Ideea antropomorfă de Dumnezeu ca

Dătător de Legi şi Conducător nu este potrivită cu starea de spirit a post-modernităţii. Cu toate acestea, ateii care au protestat împotriva ideii de Dumnezeu, socotind-o nefirească, n-au avut în totalitate dreptate. Am văzut că evreii, creştinii şi musulmanii au produs idei despre Dumnezeu de o remarcabilă asemănare, iar acestea se aseamănă şi cu alte concepţii despre Absolut. Atunci când oamenii încearcă să găsească un sens suprem şi o valoare în viaţa omenească, mintea lor pare să meargă într-o anumită direcţie. Nimic nu-i obligă s-o facă, este ceva care pare a face parte din natura umană.

Însă, pentru ca sentimentele să nu degenereze în sentimentalism dezlănţuit, agresiv sau patologic, ele trebuie modelate de o inteligenţă critică. Trăirea lui Dumnezeu trebuie să ţină pasul cu alte elanuri ale momentului, inclusiv spirituale. Experimentul Falsafah a fost o încercare de a raporta credinţa în Dumnezeu la noul cult al raţionalismului printre musulmani, evrei şi, mai târziu, printre creştinii occidentali. Ulterior, musulmanii şi evreii s-au retras din filosofie. Ei au hotărât că raţionalismul avea aplicaţiile sale, mai ales în studii empirice ca ştiinţa, medicina şi matematica, dar nu era cu totul potrivit pentru discutarea unui Dumnezeu care se afla dincolo de concepte. Grecii simţiseră deja acest lucru şi nu se mai încredeau în propria lor metafizică. Unul din neajunsurile metodei filosofice de a-l discuta pe Dumnezeu era că putea lăsa impresia că Zeitatea Supremă era pur şi simplu o Fiinţă, cea mai înaltă din toate lucrurile câte sunt, iar nu o realitate de un ordin cu totul diferit. Cu toate acestea, experienţa Falsafah a fost importantă, deoarece a pus în evidenţă aprecierea necesităţii de a-l raporta pe Dumnezeu la alte experienţe – fie şi numai pentru a defini măsura în care acest lucru este posibil. A-l împinge pe Dumnezeu într-o izolare intelectuală, într-un ghetou sacru numai al lui, este nesănătos şi nefiresc, doarece oamenii pot fi astfel încurajaţi să creadă că nu este necesar să aplice standarde normale de moralitate şi raţionalitate la o conduită presupusă a fi inspirată de „Dumnezeu".

De la început, Falsafah a fost asociată cu ştiinţa. Entuziasmul iniţial pentru ştiinţă, astronomie şi matematici a fost cel care i-a făcut pe primii faylasufi musulmani să discute despre Allah în termeni metafizici. Ştiinţa produsese o schimbare majoră în concepţia lor, făcându-i să constate că nu pot gândi la Dumnezeu la fel ca ceilalţi musulmani. Concepţia filosofică despre Dumnezeu era vădit diferită de viziunea coranică, dar faylasufii au recuperat totuşi anumite concepţii care erau în pericol să dispară în *ummah* acelui timp. Astfel, Coranul promova o atitudine extrem de pozitivă faţă de alte tradiţii religioase: Mahomed nu crezuse că întemeiază o religie nouă, exclusivistă şi socotea că orice credinţă corect îndrumată venea de la Unul Dumnezeu. Dar, deja în secolul 9 *ulema* începeau să uite acest lucru şi să promoveze cultul islamului ca unică religie adevărată. Faylasufii s-au întors la mai vechea abordare universalistă, deşi au ajuns la ea pe o cale diferită. Avem azi şi noi o şansă asemănătoare. În era noastră ştiinţifică, nu ne putem gândi la Dumnezeu aşa cum o făceau strămoşii noştri, dar provocarea ştiinţei ne-ar putea face să apreciem unele adevăruri străvechi.

Am văzut că Albert Einstein aprecia religia mistică. În ciuda faimoaselor sale remarci despre Dumnezeu care nu joacă zaruri, el nu credea că teoria relativităţii ar trebui să afecteze concepţia despre Dumnezeu. În timpul unei vizite în Anglia, în 1921, întrebat de Arhiepiscopul de Canterbury care erau implicaţiile teoriei sale pentru teologie, Einstein a răspuns: „Nici una. Relativitatea este o chestiune pur ştiinţifică şi n-are nici o legătură cu religia." [15] Atunci când creştinii sunt dezamăgiţi de savanţi ca Stephen Hawking, care nu poate găsi loc pentru Dumnezeu în cosmologia sa, probabil ei îl mai gândesc încă pe Dumnezeu în termeni antropomorfi, ca Fiinţa care a creat lumea în acelaşi fel în care am face-o noi. Însă creaţia nu a fost iniţial concepută în termeni atât de literali. Interesul pentru Iehovah Creatorul a apărut în iudaism abia în timpul exilului în Babilon. Era o concepţie străină lumii greceşti: până la Conciliul de la Nikeia, din 341, creaţia *ex nihilo* nu era o doctrină oficială a creştinismului. Creaţia face parte din învăţăturile centrale ale Coranului dar, ca toate zicerile sale despre Dumnezeu, şi aceasta este socotită o „parabolă" sau un „semn" (*aya*) al adevărului inefabil. Raţionaliştilor evrei şi musulmani li se părea o doctrină dificilă şi problematică, iar mulţi au respins-o. Sufişti şi cabalişti, au preferat cu toţii metafora greacă a emanaţiei. În orice caz, cosmologia nu era o descriere ştiinţifică a originilor lumii, fiind la origini o exprimare simbolică a unui adevăr spiritual şi psihologic. Ca atare, în lumea musulmană modernă noua ştiinţă nu face multe valuri: cum am văzut, evenimentele istoriei recente au reprezentat o ameninţare mai mare la adresa concepţiei tradiţionale despre Dumnezeu decât ştiinţa. În Occident, însă, a predominat multă vreme o înţelegere mai literală a scripturii. Când unii creştini occidentali îşi simt credinţa în Dumnezeu subminată de noua ştiinţă, ei şi-l imaginează probabil pe Dumnezeu în postura de mare „Mechanick" al lui Newton, o noţiune personalistă despre Dumnezeu care ar trebui poate să fie respinsă atât din motive religioase cât şi ştiinţifice. Sub impactul ştiinţei, bisericile ar trebui poate să se îndrepte spre o reconsiderare a naturii simbolice a relatării biblice.

Ideea unui Dumnezeu personal pare tot mai inacceptabilă în prezent, din toate motivele: morale, intelectuale, ştiinţifice şi spirituale. Feministele resping şi ele o zeitate personală care, datorită genului „lui", este masculină încă din vremuri tribale, păgâne. Cu toate acestea, a vorbi despre o „ea" – în alt mod decât dialectic – poate fi la fel de restrictiv, deoarece în acest fel l-am mărgini pe Dumnezeu cel nemărginit la o categorie pur umană. Vechea noţiune metafizică de Dumnezeu ca Fiinţă Supremă, populară vreme îndelungată în Occident, este resimţită şi ea ca nesatisfăcătoare. Dumnezeul filosofilor este produsul unui raţionalism demodat acum, astfel că „dovezile" tradiţionale ale existenţei sale nu mai funcţionează. Acceptarea larg răspândită a Dumnezeului filosofilor de către deiştii Iluminismului poate fi văzută ca un prim pas spre ateismul actual. Ca şi vechiul Dumnezeu din Ceruri, această zeitate este atât de îndepărtată de umanitate şi de lumea terestră încât el devine uşor *Deus Otiosus* şi ni se şterge din conştiinţă.

Dumnezeul misticilor poate apărea ca o alternativă posibilă pentru prezent.

Misticii au insistat îndelung că Dumnezeu nu este doar o altă Fiinţă; ei au susţinut că el nu există cu adevărat şi că este mai bine să-l numim Neant. Acest Dumnezeu este în ton cu starea ateistă de spirit a societăţii noastre seculare, care nu se încrede în imagini imperfecte despre Absolut. În loc să vadă în Dumnezeu un Fapt obiectiv, care poate fi demonstrat prin dovezi ştiinţifice, misticii au susţinut că el este o trăire subiectivă, simţită tainic în temeiul firii. Acest Dumnezeu trebuie abordat prin imaginaţie şi poate fi văzut ca o formă de artă, asemănător celorlalte mari simboluri artistice care au exprimat misterul, frumuseţea şi valoarea inefabilă a vieţii. Misticii au folosit muzica, dansul, poezia, ficţiunea, poveştile, pictura, sculptura şi arhitectura pentru a exprima această Realitate care trece dincolo de concepte. Însă, ca orice artă, misticismul cere inteligenţă, disciplină şi spirit autocritic, ca o pavăză împotriva sentimentalismului şi a proiecţiilor propriilor noastre concepţii. Dumnezeul misticilor le-ar putea mulţumi chiar şi pe feministe, căci atât sufiştii cât şi cabaliştii au încercat vreme îndelungată să introducă un element feminin în divinitate.

Există însă şi neajunsuri. Misticismul a fost privit cu o anumită suspiciune de mulţi evrei şi musulmani după acel fiasco al lui Shabbetai Zevi şi după declinul sufismului târziu. În Occident, misticismul n-a fost niciodată curentul religios principal. Reformatorii protestanţi şi catolici fie l-au scos în afara legii, fie l-au marginalizat, iar era ştiinţifică a raţiunii nu a încurajat acest mod de percepţie. După anii 1960, a existat un interes reînnoit faţă de misticism, exprimat în entuziasmul pentru yoga, meditaţie şi budism, dar nu este o abordare care se însoţeşte uşor cu mentalitatea noastră obiectivă, empirică. Dumnezeul misticilor nu este uşor de cuprins. Se cere instruire îndelungată, cu un specialist, şi o investiţie de timp considerabilă. Misticul trebuie să muncească din greu pentru a dobândi acest sentiment al realităţii cunoscută sub numele de Dumnezeu (pe care mulţi au refuzat să-l numească). Misticii insistă adesea că oamenii trebuie să-şi creeze deliberat acest sentiment de Dumnezeire, cu aceeaşi grijă şi atenţie cu care alţii se apleacă asupra creaţiei artistice. Nu este ceva ce poate să atragă oamenii într-o societate care s-a obişnuit cu satisfacţii rapide, „fast food" şi comunicaţii instantanee. Dumnezeul misticilor nu soseşte gata confecţionat şi preambalat. El nu poate fi perceput la fel de repede ca extazul instantaneu creat de un predicator revivalist, pentru care o întreagă congregaţie bate imediat din palme şi vorbeşte în limbi.

Se poate obţine ceva din atitudinile mistice. Chiar dacă suntem incapabili de stările mai înalte de conştiinţă dobândite de un mistic, putem învăţa că Dumnezeu nu există în nici unul din sensurile simpliste, de pildă, sau că simplul cuvânt „Dumnezeu" este numai un simbol al unei realităţi pe care, inefabil, o transcende. Agnosticismul mistic ne-ar putea ajuta să dobândim o reţinere care să ne oprească să dăm năvală cu o siguranţă dogmatică în aceste chestiuni complexe. Dar, dacă aceste noţiuni nu sunt percepute intim şi însuşite personal, ele pot să pară abstracţii lipsite de sens. Misticismul la mâna a doua s-ar putea dovedi nesatisfăcător, ca şi cum în loc de original, ai citi explicaţia dată unui

poem de către un critic literar. Am văzut că misticismul a fost văzut adesea ca o disciplină esoterică, nu pentru că misticii au dorit să ţină vulgul neinstruit la distanţă, ci pentru că aceste adevăruri puteau fi percepute doar de partea intuitivă a spiritului, după o instruire specială. Ele înseamnă altceva atunci când sunt abordate pe această cale anume, care nu este accesibilă facultăţii logice, raţionaliste.

De când profeţii lui Israel au început să-i atribuie lui Dumnezeu propriile simţiri şi trăiri, într-un fel monoteiştii au tot creat un Dumnezeu pentru ei înşişi. Dumnezeu a fost rar văzut ca un fapt de la sine înţeles care poate fi întâlnit ca orice altă existenţă obiectivă. Astăzi, mulţi par să-şi fi pierdut voinţa de a face acest efort de imaginaţie. Ceea ce nu trebuie să fie o catastrofă. Atunci când ideile religioase şi-au pierdut valabilitatea, ele au dispărut de obicei fără comoţii: dacă ideea omenească de Dumnezeu nu mai funcţionează pentru noi în epoca empirică, trebuie să se renunţe la ea. Cu toate acestea, în trecut, oamenii şi-au creat întotdeauna noi simboluri care să funcţioneze ca centru al spiritualităţii. Fiinţele omeneşti şi-au creat dintotdeauna o credinţă pentru ele însele, pentru a-şi hrăni sentimentul de miracol şi semnificaţie inefabilă a vieţii. Lipsa de sens, alienarea, confuzia şi violenţa, care caracterizează atât de mult viaţa modernă, par să ne indice că, acum când oamenii nu mai creează în mod deliberat o credinţă în „Dumnezeu" sau în orice altceva – nu prea contează ce – mulţi ajung la disperare.

În Statele Unite, am văzut că 99 la sută din populaţie susţine a crede în Dumnezeu, dar predominanţa formelor de fundamentalism, apocalism şi religiozitate carismatică „instantanee" din America nu este încurajatoare. Criminalitatea în creştere, folosirea drogurilor şi revenirea pedepsei cu moartea nu sunt semne ale unei societăţi sănătoase din punct de vedere spiritual. În Europa, există un gol tot mai mare acolo unde altădată exista Dumnezeu în conştiinţa umană. Unul dintre primii oameni care a exprimat acest pustiu – cu totul diferit de ateismul eroic al lui Nietzsche – a fost Thomas Hardy. În „Sturzul înserării", poem scris la 30 decembrie 1900, la cumpăna dintre secole, el exprima moartea spiritului care nu mai era capabil să creeze o credinţă în sensul vieţii:

Stau la o margine de crâng
Când Geru-i surd strigoi,
Şi drojdiile Iernii sting
Al zilei ochi vioi.
Suciţi, cârceii din hamei
Par frânte corzi de liră,
Şi-ntorşi acas', vecinii mei
La vetre se-aciuiră.

Părea, colţos şi dur, pământul
Al Veacului leş ... iar,
Sus, norii – cripta lui; şi vântul
Un vaier funerar.

Vechi plodul din sămânţa vie
Sfrijit şi sec părea,
Şi vlăguit, asemeni mie,
Tot ce mă-mpresura.

Deodat' un tril zbucnise prin
Uscate crengi, de sus,
Un cânt de voie-bună plin
Şi de avânt nespus;
Un schilav sturz, bătrân, plăpând
Şi cu penet zburlit,
În întunericul crescând
Cu foc a piruit.

Aşa puţin temei anume
Pentru-acest imn-colind
Sta scris pe tot ce e pe lume
Cât zările cuprind,
Încât mi-am zis că vreun fior
Vibra în melodie,
De noi nădejdi lui vestitor
Şi neştiute mie.

Fiinţele omeneşti nu pot răbda golul şi pustiul; ele vor umple vidul, născând un nou punct focal al sensului. Idolii fundamentalismului nu sunt înlocuitori potriviţi pentru Dumnezeu; dacă este că creăm o nouă credinţă de rezonanţă pentru secolul 21, ar trebui, poate, să cugetăm la istoria lui Dumnezeu, căutând acolo lecţii şi avertismente.

Glosar

Alam al-mithal (arabă) Lumea imaginilor pure: lumea arhetipală a imaginaţiei, care îl conduce pe misticul musulman şi filosoful contemplativ spre Dumnezeu.

Alem (plural, *ulema*) (arabă) Cleric musulman.

Apatheia (greacă) Impasibilitate, seninătate şi invulnerabilitate. Aceste caracteristici ale Dumnezeului filosofilor greci au devenit caracteristici de bază în concepţia creştină despre Dumnezeu, care era considerat imun la suferinţă şi schimbare.

Apofatic (greacă) Tăcut. Creştinii greci au ajuns să creadă că orice teologie trebuie să aibă un element de tăcere, paradox şi reţinere, pentru a pune în evidenţă inefabilitatea şi misterul lui Dumnezeu.

Arhetip Tiparul original sau prototipul lumii noastre, care a fost identificat cu lumea divină a zeilor antici. În lumea păgână, totul aici, jos, era văzut ca o reproducere sau copie a unei realităţi din lumea celestă. Vezi şi *alam al-mithal.*

Ashkenazim (aşkenazi, corupere ebraică a termenului „Allemagne"). Evreii din Germania şi părţi ale Europei Răsăritene şi Occidentale.

Atman (hindi) Puterea sacră *Brahman* (q.v.), pe care fiecare individ o simte înlăuntrul său.

Avatar În mitologia hindusă, coborârea unui zeu pe pământ, în formă umană. Termen extins la o persoană despre care se crede că întruchipează sau încarnează divinitatea.

Axială, Era Termenul folosit de istorici pentru a denumi perioada 800-200 ÎEC, o perioadă de tranziţie în care s-au născut principalele religii ale lumii civilizate.

Aya (plural, *Ayat*) (arabă) Semn, parabolă. În Coran, manifestările lui Dumnezeu în lume.

Banat al-Lah (arabă) Fiicele lui Dumnezeu: în Coran, expresia se referă la cele trei zeiţe păgâne Al-Lat, al-Uzza şi Manat.

Baqa (arabă) Supravieţuire. Reîntoacerea misticului sufist la sinele său mai bun şi mai mare, după absorbirea sa supremă *(fana)* în Dumnezeu (q.v.)

Batin (arabă) Înţelesul lăuntric al Coranului. Un *batini* este un musulman care se dedică înţelegerii esoterice, mistice a credinţei.

Bhakti (hindi) Cei ce vor deveni Buddha. Cei care şi-au întârziat propria *nirvana* (q.v.) personală, pentru a da îndrumare şi a salva omenirea care se află în suferinţă şi întuneric.

Bodhisattva (hindi) Viitori *Buddha*. Cei care şi-au amânat propria *nirvana* personală (q.v.) pentru a îndruma şi a salva umanitatea suferindă şi neiluminată.

Brahman Termenul hindus pentru puterea sacră care susţine toate cele ce există; sensul lăuntric al existenţei.

Buddha (hindi) Iluminatul. Titlul se aplică numeroşilor bărbaţi şi femei care au ajuns în *nirvana* (q.v.), dar este adesea folosit cu referire la Siddhartha Gautama, fondatorul budismului.

Dhikr (arabă) „Reamintirea" lui Dumnezeu prescrisă în Coran. În sufism, *dhikr* ia forma unei recitări a numelui lui Dumnezeu ca mantră.

Dogma Termen folosit de creştinii greci pentru a descrie tradiţiile ascunse, tainice ale Bisericii, care pot fi înţelese numai pe cale mistică şi exprimate numai simbolic. În Occident, dogma a dobândit ulterior sensul de corpus de opinii, afirmate categoric şi autoritar.

Dumnezeire Izvorul inaccesibil, ascuns, al realităţii pe care o cunoaştem ca „Dumnezeu".

Dynameis (greacă) „Puterile" lui Dumnezeu. Termen folosit de greci pentru a defini activitatea, lucrările lui Dumnezeu în lume, şi care trebuie văzut ca diferit cu totul de esenţa sa inaccesibilă.

El Vechiul *Dumnezeu Înalt* (q.v.) al Canaanului, care pare să fi fost şi Dumnezeul lui Avraam, Isac şi Iov, patriarhii poporului lui Israel.

Emanaţie Un proces prin care se imagina că diversele trepte ale realităţii izvorau dintr-o unică sursă primordială, pe care monoteiştii au identificat-o cu Dumnezeu.

En sof (ebraică: „fără sfârşit"). Esenţa inscrutabilă, inaccesibilă şi incognoscibilă a lui Dumnezeu în teologia iudaică mistică a cabalei (*Kabbalah*) (q.v.)

Energeiai (greacă: „energii"). „Activităţile", lucrările lui Dumnezeu în lume, care ne îngăduie să întrezărim ceva din el. Ca şi *dynameis* (q.v.), termenul este întrebuinţat pentru a face distincţia dintre concepţia umană despre Dumnezeu şi realitatea însăşi, care este inefabilă şi incomprehensibilă.

Enuma Elish Epopeea babiloniană care relatează facerea lumii, declamată în timpul Sărbătorii Anului Nou.

Epifanie Apariţia unui zeu sau a unei zeiţe pe pământ, sub înfăţişare umană.

Extaz (în gr.) Literal, „o ieşire din sine". Aplicat la Dumnezeu, indică o *kenosis* (q.v.) a Dumnezeului ascuns, care transcende introspecţia lui, pentru a-l face cunoscut omenirii.

Falsafah (arabă) Filosofie. Încercarea de a interpreta islamul în termenii raţionalismului antic grec.

'Fana (arabă) Anihilare. Absorbirea extatică în Dumnezeu a misticului sufist.

Faylasuf (arabă) Filosof. Folosit cu referire la musulmanii şi evreii din Imperiul islamic care se dedicau idealurilor raţionale şi ştiinţifice ale filosofiei *Falsafah* (q.v.).

Getik (persană) Lumea pământeană în care trăim şi pe care o putem percepe prin simţuri.

Goy (plural, *goyim*) (ebraică) Ne-evreii.

Hadith (plural *ahadith*) (arabă) Tradiţiile sau culegerea de maxime ale Profetului Mahomed.

Hajj (arabă) Hagialâc, pelerinajul musulman la Mecca.

Hijra (arabă) Migraţia primilor musulmani de la Mecca la Medina, în anul 622 EC, un eveniment care marchează începutul erei islamice.

Homoousin (greacă) Literal, „făcut din aceeaşi materie sau substanţă". Termenul controversat folosit de Athanasius şi sprijinitorii săi, pentru a-şi exprima convingerea că Iisus a fost de aceeaşi natură (*ousia*) cu Dumnezeu Tatăl şi, ca atare, a fost divin în acelaşi fel ca şi el.

Hypostasis (greacă) Expresia exterioară a naturii lăuntrice a unei persoane, prin comparaţie cu *ousia* (esenţă) (q.v.), care reprezintă o persoană sau obiect văzute din interior. Un obiect sau persoană văzute din afară. Termen folosit de greci pentru a descrie cele trei manifestări ale esenţei ascunse a lui Dumnezeu: ca Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt.

Idolatrie Venerarea unei realităţi create de om, în locul Dumnezeului transcendent.

Iehovah Numele lui Dumnezeu dat de poporul lui Israel. Acesta poate să fi fost iniţial zeul unui alt popor, adoptat de Moise pentru israeliţi. Deja în secolele 3 şi 2 ÎEC, evreii nu mai pronunţau numele sfânt, care se scrie IHWH.

Ijtihad (arabă) Gândire independentă.

Ilm (arabă) „Cunoaşterea" tainică a lui Dumnezeu, considerată de şiiţii musulmani ca fiind deţinută numai de *Imami* (q.v.).

Imam (arabă) În *şiism* (q.v.), imamul este un descendent al lui Ali, ginerele lui Mahomed. Imamii erau veneraţi ca *avataruri* (q.v.) ale divinităţii. Musulmanii sunniţi folosesc însă termenul pur şi simplu pentru a descrie persoana care conduce rugăciunile în moschee.

Ishraq (arabă) Iluminare. Şcoala ishraq de filosofie şi spiritualitate a fost întemeiată de Yashya Suhrawardi.

Isihasm, isihast (din gr. *hesychia)*: tăcere interioară, linişte, contemplaţia tăcută cultivată de misticii ortodocşi greci care evitau cuvintele şi conceptele.

Islam (arabă) Supunere /faţă de Dumnezeu/.

Întrupare Întruparea lui Dumnezeu în formă umană.

Înţelepciune În ebraică *Hokhmah* iar în greacă *Sophia*. Personificarea proiectului divin al lui Dumnezeu din scripturi. O metodă de a descrie lucrările sale în lume, care reprezintă percepţia omenească despre Dumnezeu, opusă realităţii inaccesibile.

Jahiliyyah (arabă) Timpul neştiinţei: termen folosit de musulmani pentru a descrie perioada pre-islamică din Arabia.

Kaaba (arabă) Altarul de granit în formă de cub închinat lui Allah la Mecca.

Kalam (arabă) Literal, „dezbateri". Teologia musulmană: încercarea de a interpreta Coranul în mod raţional.

Kenosis (greacă) Deşertare de sine.

Kerygma (greacă) Termen folosit de creştinii greci pentru a defini învăţătura publică a Bisericii, care poate fi exprimată clar şi raţional, opusă *dogmei* (q.v.) sale, care nu poate fi exprimată astfel.

Logos (greacă) Raţiune; definiţie; cuvânt. „Logosul" lui Dumnezeu era identificat de teologii greci cu *Înţelepciunea* (q.v.) lui Dumnezeu din scripturile iudaice sau cu Cuvântul menţionat în Prologul la Sf. Evanghelie după Ioan.

Madrasah (arabă) Colegiu de studii islamice.
Mana Termen folosit iniţial în Insulele din Marea Sudului pentru a descrie forţele nevăzute care străbat lumea fizică şi au fost percepute ca fiind sacre sau divine.
Menok (persană) Tărâmul ceresc, arhetipal al firii.
Merkavah (ebraică) Car. Vezi *Misticismul Tronului.*
Mishnah (ebraică) Codul iudaic de legi, compilat, editat şi revizuit de primii Rabini, cunoscuţi sub denumirea de *tannaim* (q.v.). Codul, împărţit în şase diviziuni şi şaizeci şi trei de subdiviziuni, constituie baza dezbaterilor juridice şi comentariilor din *Talmud* (q.v.).
Mitzvah (plural, *mitzvot*) (ebraică) Poruncă.
Musulman (arabă) Cel ce se supune lui Dumnezeu.
Mutazilah (arabă) Secta musulmană care a încercat să explice Coranul în termeni raţionali.

Nirvana (hindi) Literal, „răcire" sau „stingere" ca a unei flăcări; extincţie. Termen folosit de budişti pentru a exprima realitatea supremă, ţelul şi împlinirea vieţii umane şi sfârşitul durerii. Ca şi Dumnezeu, ţinta căutării monoteiste, aceasta nu se poate defini în termeni raţionali, aparţinând unui ordin diferit de percepţie.
Oikumene (greacă) Lumea civilizată.
Ortodox, ortodoxie Literal, „dreapta învăţătură". Termen folosit de grecii creştini pentru a face distincţia între cei care aderau la doctrinele corecte ale Bisericii şi eretici, precum arienii sau nestorienii, care nu aderau la ele. Termenul se aplică şi la iudaismul tradiţonal, care aderă la o strictă respectare a Legii.
Ousia (greacă) Esenţă, natură. Cea care face dintr-un lucru ceea ce este. O persoană sau un obiect văzute din interior. Aplicat la Dumnezeu, termenul indică acea esenţă divină care scapă înţelegerii şi perceperii umane.

Parzuf (plural, *parzufim*) (ebraică) Înfăţişare. Ca *personae* (q.v.) din Treime; unele tipuri de *cabală* (q.v.) şi l-au imaginat pe Dumnezeu cel inscrutabil ca dezvăluindu-se omenirii într-o serie de „înfăţişări", fiecare având trăsăturile sale distinctive.
Patriarhi Termen folosit în legătură cu Avraam, Isac şi Iacov, strămoşii israeliţilor.
Persona (plural *personae*) (latină) Masca purtată de un actor pentru a-şi defini personajul pe care îl prezintă publicului şi a-şi face vocea auzită în teatru. Termenul preferat de creştinii occidentali pentru a defini cele trei *ipostaze* (q.v.) ale Treimii. Cele trei „persoane" sunt Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt.
Pir (arabă) Îndrumătorul spiritual al misticilor musulmani.
Profet Cineva care vorbeşte în numele lui Dumnezeu.

Rig-Veda Culegerea de ode, datând din 1500-900 ÎEC, care exprima credinţele religioase ale arienilor care au invadat valea Indului şi şi-au impus credinţa în faţa populaţiei indigene a subcontinentului.

Sefarzi Evreii din Spania.

Sefirah (plural *sefiroth*) (ebraică) „Numeraţii". Cele zece trepte ale dezvăluirii de sine a lui Dumnezeu din cabală.

Sfinţenie În ebraică *kaddosh*: alteritatea absolută a lui Dumnezeu; separarea radicală a divinităţii de lumea profană.

Sfântul Duh Termen folosit de Rabini, adesea în variaţie liberă cu *Shekinah* (q.v.), pentru a defini prezenţa lui Dumnezeu pe pământ. Un mod de a face deosebirea între Dumnezeu, cel pe care îl percepem şi îl cunoaştem, şi divinitatea cu totul transcendentă, care rămâne pe veci de neatins. În creştinism, Duhul va deveni a treia „persoană" a Treimii.

Shahadah Proclamarea musulmană a credinţei: „Aduc mărturie că nu există alt dumnezeu în afară de Allah şi Mahomed este Solul său".

Shariah Legea Sfântă islamică, bazată pe Coran şi *hadith* (q.v.).

Shekinah Din ebraicul *shakan*: a-şi înălţa cortul. Termenul rabinic pentru prezenţa lui Dumnezeu pe pământ, care face deosebirea dintre perceperea lui Dumnezeu de către evreu şi realitatea inefabilă însăşi. În cabală, este identificată cu ultima *sefiroth* (q.v.).

Shema Proclamarea iudaică a credinţei: „Ascultă (*shema*) Israele: Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn!" (Deutronomul 6:4).

Shiah Partidul lui Ali. Şiiţii musulmani cred că Ali ibn Abi Talib (ginerele şi vărul Profetului Mahomed) şi *Imamii* (q.v.), descendenţii săi, trebuie să conducă comunitatea islamică.

Shiur Quomah (ebraică) Măsurătoarea înălţimii. Text mistic controversat din secolul 15, care descrie personajul văzut de Iezechiel şezând pe tronul din carul ceresc.

Spargerea Vaselor Termen folosit în cabalismul lui Isaac Luria, care descrie catastrofa originară, când scânteile luminii divine au căzut pe pământ şi au rămas captive în materie.

Sufist, sufism Misticii şi spiritualitatea mistică a islamului. Termenul poate veni de la faptul că primii sufişti şi asceţi preferau să poarte îmbrăcăminte aspră de lână (arabă *SWF*), apreciată de Mahomed şi tovarăşii săi.

Sunnah (arabă) Practică. Acele obiceiuri consfinţite prin tradiţie, care se susţinea că imită conduita şi acţiunile Profetului Mahomed.

Sunnah; *sunniţi*, *ahl al-sunnah*: termen folosit pentru a defini grupul majoritar de musulmani al căror islam se bazează pe Coran, *hadith* şi *sunnah* (q.v.) şi pe *Sharia* (q.v.), mai mult decât pe devoţiunea faţă de *Imami* (q.v.), aşa cum este exprimată de *şiism* (q.v.).

Talmud (ebraică) Literal, „studiu" sau „învăţare". Discutarea clasică rabinică a codului antic al Legii iudaice. Vezi şi *Mishnah*.

Tannaim (ebraică) Primele generaţii de învăţaţi şi legişti rabinici care au adunat şi editat vechiul cod oral de Legi iudaice, cunoscut sub numele de *Mishnah* (q.v.).

Taqwa (arabă) Conştiinţa de Dumnezeu.

Tariqa (arabă) Ordin al misticilor *sufişti* (q.v.).

Tawhid (arabă) Unitate. Termenul se referă la unitatea divină a lui Dumnezeu şi la integrarea cerută de la fiecare musulman, care se străduieşte să se supună întru totul lui Dumnezeu.

Tawil Interpretarea simbolică, mistică a Coranului susţinută de secte esoterice ca aceea a ismaeliţilor.

Tfillin (ebraică) Cutiile negre cunoscute sub numele de filactere, care conţin textul

Shema şi pe care bărbaţi şi băieţi evrei ajunşi la maturitate le poartă legate de frunte şi de braţul stâng, în dreptul inimii, în timpul slujbei de dimineaţă, aşa cum se porunceşte în Deuteronom, 6: 4-7.

Teofanie Manifestare a lui Dumnezeu.

Theoria (greacă) Contemplaţie.

Tron, Misticismul Tronului O formă timpurie de misticism iudaic, centrată pe descrierea carului ceresc (*Merkavah*) văzut de Profetul Iezechiel şi care a luat forma unei înălţări imaginare prin sălile (*hekhaloh*) palatului lui Dumnezeu spre tronul său ceresc.

Tikkun (ebraică) Refacere. Procesul de răscumpărare descris în cabalismul lui Isaac Luria, prin care scânteile divine risipite prin *Spargerea Vaselor* (q.v.) sunt reunite cu Dumnezeu.

Tora (ebraică) Legea lui Moise, aşa cum este prezentată în primele cinci cărţi ale Bibliei: Facerea, Exodul, Leviticul, Numerii şi Deuteronomul, care sunt cunoscute şi sub numele generic de Tora.

Tradiţionalişti Ahl al-hadith: oamenii tradiţiei (*hadith*). Musulmanii care au interpretat Coranul şi *hadith* (q.v.) literal, pentru a se opune tendinţelor raţionaliste ale *mutazililor* (q.v.)

Tsimtsum (ebraică) Contractare, retragere. În misticismul lui Isaac Luria, Dumnezeu este imaginat ca retrăgându-se în sine pentru a face loc pentru creaţie. Este, deci, un act de *kenosis* (q.v.) şi auto-limitare.

Ulema Vezi alem.

Ummah (arabă) Comunitatea musulmană.

Upanişade Scripturile hinduse compuse în Era Axială (q.v.) din secolul 8 până în secolul 2 ÎEC.

Yoga Disciplină dezvoltată din vremuri străvechi de populaţia Indiei, care „subjugă" puterile minţii. Prin tehnicile sale de concentrare, yoginul dobândeşte o percepţie intensă şi înaltă a realităţii, care pare să aducă după sine un sentiment de pace, fericire şi linişte.

Zeul Înalt Zeitatea supremă venerată de multe popoare ca singurul Dumnezeu, creator al lumii, care a fost ulterior înlocuit de un panteon de zei şi zeiţe, mai apropiaţi şi mai atrăgători. Cunoscut şi ca *Zeul din Cer*.

Zanna (arabă) Speculaţii. Termen folosit în Coran pentru speculaţiile teologice sterile.

Ziggurat Turn templu, construit de sumerieni, într-o formă care se regăseşte în multe alte părţi din lume. Zigguratul constă din uriaşe trepte de piatră pe care oamenii le puteau urca pentru a se întâlni cu zeii lor.

Note

Citatele din scripturile iudaice şi creştine au fost luate de autoare din *The Jerusalem Bible*. Pentru versiunea în limba română, traducătoarea a folosit *Biblia* „tipărită sub îndrumarea şi purtarea de grijă a prea fericitului părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române", Bucureşti, 1982.

Pentru citatele din Coran, autoarea a folosit *The Message of Qur'an*, tradus şi explicat de Muhammad Asad, Gibraltar, 1980. Pentru versiunea în limba română, traducătoarea a apelat la cele două ediţii româneşti: Isopescul, Silvestru Octavian, *Coranul*, Editura Autorului, Cernăuţi 1912, şi George Grigore, *Coranul*, traducere, prezentare, note şi index, Editura Kriterion, Bucureşti, 2000.

1 La început...

1. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*, trad. Willard R. Trask (Princeton, 1954)
2. Din „The Babylonian Creation" în N. K. Sandars (trad.), *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia* (London, 1971), p. 73.
3. Ibid., p. 99.
4. Pindar, Nemean VI, 1-4, *The Odes of Pindar*, trad. C. M. Bowra (Harmondsworth, 1969), p. 206.
5. Textele Anat-Baal 49:11:5, citate în E. O. James, *The Ancient Gods* (London, 1960), p. 88.
6. Geneza 2:5-7.
7. Geneza 4:26; Exodul 6:3.
8. Geneza 31:42; 49:24.
9. Geneza 17:1.
10. *Iliada* XXIV, 393, trad. E. V. Rieu (Harmondsworth, 1950), p. 446.
11. Faptele Apostolilor 14:11-18.
12. Geneza 28:15.
13. Geneza 26:16-17. Elemente din J au fost adăugate în această relatare de E, de unde folosirea numelui Iehovah.
14. Geneza 32:30-31.

15. George E. Mendenhall, „The Hebrew Conquest of Palestine", *The Biblical Archeologist* 25, 1962; M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine* (London, 1971).
16. Deuteronomul 26:5-8.
17. L. E. Bihu, „Midianite Elements in Hebrew Religion", *Jewish Theological Studies*, 31; Salo Wittmeyer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 10 vol., ed. a doua (New York, 1952-1967), I, p. 46.
18. Exodul 3:5-6.
19. Exodul 3:14.
20. Exodul 19:16-18.
21. Exodul 20:2.
22. Cartea lui Iosua 24:14-15.
23. Cartea lui Iosua 24:24.
24. James, *The Ancient Gods*, p. 152; Psalmii 29, 89, 93. Aceşti psalmi datează totuşi de după Exod.
25. Cartea Întâia a Regilor 18:20-40.
26. Cartea Întâia a Regilor 19:11-13.
27. *Rig-Veda* 10:29, în R. H. Zaener, trad. şi ed. *Hindu Scriptures* (London, New York, 1966), p. 12.
28. *Chandogya Upanishad,* VI, 13, în Juan Mascaro, trad. şi ed., *The Upanishads* (Harmondsworth, 1965), p. 111.
29. Kena Upanishad, I, în Mascaro, trad. şi ed., *The Upanishads*, p. 51.
30. Ibid., 3, p. 52.
31. *Samyutta-Nikaya*, Partea II: Nidana Vagga, trad. şi ed. Leon Feer (London, 1888), p. 106.
32. Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p. 40.
33. Udana, 8. 13, citat şi trad. în Paul Steintha, *Udanan* (London, 1885), p. 81.
34. *The Symposium*, trad. W. Hamilton, (Harmondsworth, 1951), pp. 93-4.
35. *Philosophy*, Fragment, 15.
36. *Poetica* 1461 b, 3.

2 *Un singur Dumnezeu*

1. Isaia 6:3.
2. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trad. John W. Harvey (Oxford, 1923), pp. 29-30.
3. Isaia 6:5.
4. Exodul 4:10.
5. Psalmii 29, 89, 93. Dagon a fost zeul filistenilor.
6. 6. Isaia 6:10.
7. Matei 13:14-15.
8. Inscripţie cuneiformă pe o tăbliţă citată în Chaim Potok, *Wanderings, History of the Jews* (New York, 1978), p. 187.
9. Isaia 6:13.
10. Isaia 6:12.

11. Isaia 10:5-6.
12. Isaia 1:3.
13. Isaia 1:11-15.
14. Isaia 1:15-17.
15. Amos 7:15-17.
16. Amos 3:8.
17. Amos 8:7.
18. Amos 5:18.
19. Amos 3:1-2.
20. Osea 8:5.
21. Osea 6:6.
22. Geneza 4:1.
23. Osea 2:23-24.
24. Osea 2:18-19.
25. Osea 1:2.
26. Osea 1:9.
27. Osea 13:2.
28. Ieremia 10; Psalmi 31:6; 115:4-8; 135:15.
29. Traducerea acestui verset [în engleză, n.tr.] îi aparţine lui John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), p. 73.
30. Vezi Geneza 14:20.
31. Cartea a Doua a Regilor 32:3-10; Cartea a Doua a Cronicilor 34:14.
32. Deuteronomul 6:4-6.
33. Deuteronomul 7:3.
34. Deuteronomul 7:5-6.
35. Deuteronomul 28:64-8.
36. Cartea a Doua a Cronicilor 34:5-7.
37. Exodul 23:33.
38. Iosua 11:21-2.
39. Ieremia 25:8, 9.
40. Ieremia 13:15-17.
41. Ieremia 1: 6-10.
42. Ieremia 23:9.
43. Ieremia 20:7, 9.
44. În China, Tao şi confucianismul se consideră a fi două faţete ale unei singure spiritualităţi, referindu-se la omul interior şi exterior. Hinduismul şi budismul sunt înrudite şi ambele pot fi considerate ca fiind un păgânism reformat.
45. Ieremia 2:31, 32; 12:7-11; 14:7-9; 6:11.
46. Ieremia 32:15.
47. Ieremia 44:15-19.
48. Ieremia 31:33.
49. Iezechiel 1:4-25.
50. Iezechiel 3:14-15.
51. Iezechiel 8:12.
52. Psalmul 137.
53. Isaia 11:15, 16.
54. Isaia 51:9, 10. Aceasta va fi o temă constantă. Vezi Psalmii 65:7; 74:13-14; 77:16; Iov 3:8, 7:12.

55. Isaia 46:1.
56. Isaia 45:21.
57. Isaia 51:9, 10.
58. Isaia 55:8, 9.
59. Isaia 19:24, 25.
60. Exodul 33:20.
61. Exodul 33:18.
62. Exodul 34:29-35.
63. Exodul 40:34, 35; Iezechiel 9:3.
64. Cf. Psalmi 74 şi 104.
65. Exodul 25:8, 9.
66. Exodul 25:3-5.
67. Exodul 39:32, 43; 40:33; 40:2, 17; 31:3, 13.
68. Deuteronomul 5:12-17.
69. Deuteronomul 14:1-21.
70. Pildele 8:22, 23, 30, 31.
71. Fiul lui Sirah 24:3-6.
72. Înţelepciunea lui Solomon 7:25-26.
73. *De Specialibus Legibus*, 1:43.
74. *God Is Immutable*, 62; *The Life of Moses*, 1:75.
75. *Abraham*, 121-23.
76. *The Migration of Abraham*, 34-35.
77. Shabbat 31a.
78. Aroth de Rabba Nathan, 6.
79. Louis Jacob, *Faith* (London, 1968), p. 7.
80. Leviticus Rabba 8:2; Sotah 9b.
81. Exodus Rabba 34:1, Hagigah 13b; Mekilta to Exodus 15:3.
82. Baba Metzia 59b.
83. Mishna Psalm 25:6; Psalm 139:1; Tanhuma 3:80.
84. Comentariu la Iov 11:7; Mishna Psalm 25:6.
85. Astfel Rabbi Yohannan b. Nappacha: „Cel ce vorbeşte sau se referă prea mult la lauda lui Dumnezeu va fi dezrădăcinat din această lume."
86. Genesis Rabba 68:9.
87. B. Berakoth 10a; Leviticus Rabba 4:8; Yalkut on Psalm 90:1; Exodus Rabba.
88. B. Migillah 29a.
89. Song of Songs Rabba 2; Jeruslem Sukkah 4.
90. Numbers Rabba 11:2; Deuteronomy rabba 7:12, bazat pe Pilde 8:34.
91. Mekhilta de Rabbi Simon on Exodus 19:6. Cf. Faptele Apostolilor 4:32.
92. Song of Songs Rabba 8:12.
93. Yalkut on Song of Songs 1:2.
94. Sifre on Deuteronomy 36.
95. A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God, The Names and Attributes of God* (Oxford, 1927), pp. 171-74.
96. Niddah 31b.
97. Yalkut on 2 Samuel 22; B. Yoma 22b; Yalkut on Esther 5:2.
98. Jacob E. Neusner, „Varieties of Judaism in the Formative Age", în Arthur Green, ed. *Jewish Spirituality*, 2 vol. (London, 1986, 1988), I, pp. 172-73.

99. Sifre on Leviticus 19:8.
100. Mekhlita on Exodus 20:13.
101. Pirke Aboth 6:6; Horayot 13a.
102. Sanhedrin 4:5.
103. Baba Metziah 58b.
104. Arakin 15b.

3 *O lumină pentru ne-evrei*

1. Marcu 1:10, 11.
2. Marcu 1:15. Aceasta s-a tradus adesea prin „S-a apropiat Împărăţia lui Dumnezeu", dar versiunea greacă este mai pregnantă.
3. Vezi Geza Vermes, *Jesus the Jew* (London, 1973); Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987).
4. Matei 5:17-19.
5. Matei 7:12.
6. Matei 23.
7. T. Sof, 13:2.
8. Matei 17:2.
9. Matei 17:5.
10. Matei 17:20; Marcu 11:22-23.
11. Astasahasrika 15:293 în Edward Conze, *Buddhism: its Essence and Development* (Oxford, 1959), p. 125.
12. *Bhaagavad-Gita, Krishna's Counsel in War* (New York, 1986), XI, 14, p. 97.
13. Ibid., XI:21, p. 100.
14. Ibid., XI:18, p. 100.
15. Galateni 1:11; 14.
16. Vezi, de exemplu, Romanii 12:5; 1 Corinteni 4:15; 2 Corinteni 2:17, 5:17.
17. 1 Corinteni, 1:24.
18. Citat de Pavel în predica atribuită lui de autorul Faptelor Apostolilor 17:28. Citatul venea probabil de la Epimanide.
19. 1 Corinteni 15:4.
20. Romani 6:4; Galateni 5:16; 2 Corinteni 5:17; Efeseni 2:15.
21. Coloseni 1:24; Efeseni 3:1; Corinteni 1:13.
22. Romani: 12-18.
23. Filipeni 2:6-11.
24. Ioan 1:3.
25. 1 Ioan 1:1.
26. Faptele Apostolilor 2:2.
27. Ibid., 2:9, 10.
28. Joil 3:1-5.
29. Faptele Apostolilor 2:22-36.
30. Ibid., 7:48.
31. Citat în A. D. Nock, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933), p. 207.

[32] *Ad Baptizandos*, Omilie 13:14, citat în Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton, 1979), p. 259.
[33] Relatare dată de Irenaeus, *Heresies*, I.1.1. Majoritatea scrierilor primilor „eretici" au fost distruse şi ele supravieţuiesc doar prin polemicile opozanţilor lor ortodocşi.
[34] Hippolytus, *Heresies*, 7.21.4.
[35] Irenaeus, *Heresies*, 1.5.3.
[36] Hippolytus, *Heresies*, 8.15.1-2.
[37] Luca 6:43.
[38] Irenaeus, *Heresies*, 1.27.2.
[39] Tertullian, *Against Marcion*, 1.6.1.
[40] Origen, *Against Celsus*, 1.9.
[41] *Exhortation to the Greeks*, 59.2.
[42] Ibid., 10.106.4.
[43] *The Teacher*, 2.3.381.
[44] *Exhortation to the Greeks*, 1.8.4.
[45] *Heresies*, 5.16.2.
[46] Enneads, 5.6.
[47] Ibid., 5.3,.11.
[48] Ibid., 7.3.2.
[49] Ibid., 5.2.1.
[50] Ibid., 4.3.9.
[51] Ibid., 4.3.9.
[52] Ibid., 6.7.37.
[53] Ibid., 6.9.9.
[54] Ibid., 6.9.4.
[55] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vol., I. *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago, 1971), p. 103.

4 *Treimea: Dumnezeul creştin*

[1] Sursa este Grigore din Nysa.
[2] Într-o scrisoare către Eusebius, aliatul său, şi în Thalia, citată în Robert C. Gregg şi Dennis E. Groh, *Early Arianism, A View of Salvation* (London, 1981), p. 66.
[3] Arius, *Epistle to Alexander*, 2.
[4] Pilde 7:22. Citate la pp. 81-82.
[5] Ioan 1.3.
[6] Ioan 1.2.
[7] Filipenii 2:6-11, citat la p. 105.
[8] Arius, *Epistle to Alexander* 6.2.
[9] Athanasius, *Against the Heathen*, 41.
[10] Athanasius, *On the Incarnation*, 54.
[11] Aceasta diferă de manifestul doctrinar cunoscut în general sub numele de Crezul nikeian, care a fost de fapt compus la Conciliul de la Constantinopol, în 381.
[12] Athanasius, *On the Synods of Ariminium and Seleucia*, 41.1.
[13] Athanasius, *Life of Antony*, 67.
[14] Vasile, *On the Holy Spirit*, 28.66.

15. Ibid.
16. Grigore din Nysa, *Against Eunomius*, 3.
17. Grigore din Nysa, *Answer to Eunomius's Second Book.*
18. Grigore din Nysa, *Life of Moses*, 2, 164.
19. Vasile, Epistola 234,1.
20. Oration, 31.8.
21. Grigore din Nysa, *Not Three Gods.*
22. G. L. Prestige, *God in Patristic Thought* (London, 1952), p. 300.
23. Grigore din Nysa, *Not Three Gods.*
24. Grigore din Nazianzus, *Oration*, 40:41.
25. Grigore din Nazianzus, *Oration*, 29:6-10.
26. Vasile, Epistolă, 38:4.
27. *On the Trinity* VII.4.7.
28. *Confessions* 1.1., trad. Henry Chadwick (Oxford, 1991), p. 3.
29. Ibid., VIII vii (17), p. 145.
30. Ibid., VIII xii (28), p. 152.
31. Ibid., VIII xii (29), pp. 152-53. Pasaj din Sf. Pavel, Romani 13:13-14.
32. Ibid., X xvii (26), p. 194.
33. Ibid., V xxvii (38), p. 201.
34. Ibid.
35. *On the Trinity* VIII.ii.3.
36. Ibid.
37. Ibid., X.x.14.
38. Ibid., X.xi.18.
39. Ibid.
40. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford, 1983), p. 79.
41. Augustin, *On the Trinity* xiii.
42. Ibid.
43. *Enchyridion* 26.27.
44. *On Female Dress*, I, i.
45. Scrisoarea 243, 10.
46. *The Literal Meaning of Genesis*, IX, V, 9.
47. Scrisoarea XI.
48. Ibid.
49. *The Celestial Hierarchy*, I.
50. *The Divine Names*, II, 7.
51. Ibid., VII, 3.
52. Ibid., XIII, 3.
53. Ibid., VII, 3.
54. Ibid., I.
55. *Mystical Theology*, 3.
56. *The Divine Names*, IV, 3.
57. *Ambigua*, Migne, PG 91. 1088c.

5 *Unitate: Dumnezeul Islamului*

1. Muhammad ibn Ishaq, *Sira*, 145, citat în A. Guillaume, trad., *The Life of Muhammad* (London, 1955), p. 160.
2. Coranul 96:1. În traducerea sa, Muhammad Asad completează limba eliptică a Coranului, adăugând cuvinte în paranteze.
3. Ibn Ishaq, *Sira*, 153, în Guillaume, trad., *The Life of Muhammad*, p. 106.
4. Ibid.
5. Jalal ad-Din Suyuti, *al-itiqan f' ulum al aq' ran* în Rodinson, *Mohammed*, trad. Anne Carter (London, 1971), p. 74.
6. Bukhari, Hadith 1.3, citat în Martin Lings, *Muhammad, His Life Based On the Earliest Sources* (London, 1983), pp. 44-45.
7. „Expostulation and Reply".
8. Coranul 75:17-19.
9. Coranul 42:7.
10. Coranul 88:21-22.
11. Coranul 29:61-63.
12. Coranul 96:6-8.
13. Coranul 80:24-32.
14. Coranul 92:18; 9:103; 63:9; 102:1.
15. Coranul 24:1, 45.
16. Coranul 2: 158-59.
17. Coranul 20:114-15.
18. Ibn Ishaq, *Sira* 227, în Guillaume, trad., *The Life of Muhammad*, p. 159.
19. Ibid., 228, p. 158.
20. George Steiner, *Real Presences, Is there anything* in *what we say?* (London, 1989), pp. 142-43.
21. Coranul 53:19-26.
22. Karen Armstrong, *Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam* (London, 1991), pp. 108-17.
23. Coranul 109.
24. Coranul 112.
25. Citat în Seyyed Hossein Nasr, „God" în *Islamic Spirituality: Foundation*, pe care a şi editat-o (London, 1987), p. 321.
26. Coranul 2:11.
27. Coranul 55:26.
28. Coranul 24:35.
29. Armstrong, *Muhammad*, pp. 21-44; 86-88.
30. Coranul 29:46.
31. Ibn Ishaq, *Sira* 362 în Guillaume, trad., *A Life of Muhammad*, p. 246.
32. Aceasta este traducerea lui Muhammad Asad pentru *ahl al-kitab*, redată în mod obişnuit prin „poporul din Carte".
33. Coranul 2: 135-36.
34. Ali Shariati, *Hajj*, trad. Laleh Bakhtiar (Teheran, 1988), pp. 54-56.
35. Coranul 33:35.
36. Citat în Seyyed Hossein Nasr, „The Significance of the *Sunnah* and *Hadith*" în *Islamic Spirituality*, pp. 107-8.

37. I Ioan 1.1.
38. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948), p. 139.
39. Abu al-Hasan ibn Ismail al Ashari, Malakat 1.197, citat în A. J. Wensinck, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932), pp. 67-68.

6 *Dumnezeul filosofilor*

1. Tradus de R. Walzer, „Islamic Philosophy", citat în S. H. Nasr, „Theology, Philosophy and Spirituality" în *Islamic Spirituality: Manifestations* (London, 1991), pe care a şi editat-o, p. 411.
2. Pentru că veneau amândoi din Rayy, Iran.
3. Citat în Azim Nanji, „Ismailism" , în S. H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundation*, pe care a şi editat-o (London, 1987), pp. 195-96.
4. Vezi Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, trad. Nancy Pearson (London, 1990), pp. 51-72.
5. Ibid., p. 51.
6. Rasai-il I, 76, citat în Maajid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, London, 1970), p. 193.
7. Rasai-l IV, 42, în ibid., p. 187.
8. *Metaphysics* XII, 1074b, 32.
9. *Al-Mundiqh al-Dalal*, trad. în W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali* (London, 1953), p. 20.
10. Citat în John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978), p. 202.
11. Când au citit cartea sa, învăţaţii occidentali au crezut că al-Ghazzali *a fost* faylasuf.
12. *Mundiqh*, în Watt, *The Faith and Practice of Al Ghazzali*, p. 59.
13. Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, pp. 222-26.
14. Coranul 24:35.
15. *Mishkat al-Anwar*, citat în Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 278.
16. *Kuzari*, Cartea II, citat în J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature* (London, 1912), p. 257.
17. Coranul 3:5.
18. Indexat în Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, pp. 313-14.
19. Indexat în Julius Guttman, *Philosophies of Judaism, the History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, trad. David W. Silverman (London, New York, 1964), p. 179.
20. Citat în Abelson, *The Immanence of God in Rabbinic Literature*, p. 245.
21. Pentru atitudinile beligerante timpurii, Karen Armstrong, *Holy War, The Crusades and their Impact on Today's World* (New York, 1991, London, 1992), pp. 49-75.
22. *Exposition of the Celestial Hierarchy*, 2.1.
23. *Periphsean*, Migne, PL, 426C-D.
24. Ibid., 4287 B.
25. Ibid., 680 D-681-A.
26. Ibid.

27. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957), pp. 57-65.
28. *Monologion* I.
29. *Proslogion* I.
30. *Proslogion*, 2. Comentariu la Isaia 7:9.
31. John Macquarrie, *In Search of Deity: An Essay in Dialectical Theism* (London, 1984), pp. 201-2.
32. Epistola 191.1.
33. Citat în Henry Adams, *Mont Saint-Michel and Chartres* (London, 1986), p. 296.
34. Armstrong, *Holy War*, pp. 199-234.
35. Toma d'Aquino, *De Potentia*, q.7, a.5. ad.14.
36. *Summa Theologiae* ia, 13, 11.
37. *The Journey of the Mind to God*, 6.2.
38. Ibid., 3.1.
39. Ibid., 1.7.

7 *Dumnezeul misticilor*

1. John Macquarrie, *Thinking About God* (London, 1957), p. 34.
2. Hagigah 14b, care citează Psalmii 101:7; 116:15: 25:16.
3. Citat în Louis Jacobs, ed., *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976, London, 1990), p. 23.
4. 2 Corinteni 2:2-4.
5. Cântarea Cântărilor, 5:10-15.
6. Tradus în T. Carmi, ed. şi trad., *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), p. 199.
7. Coranul 53:13-17.
8. *Confessions* IX, 24, trad. Henry Chadwick (Oxford, 1991), p. 171.
9. Joseph Campbell (cu Bill Moyers), *The Power of Myth* (New York, 1988), p. 85.
10. Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill, London, 1985), pp. 161-75.
11. *Confessions* IX, 24, trad. Chadwick, p. 171.
12. *Confessions* IX, 25, pp. 171-72.
13. Ibid.
14. *Morals on Job*, v. 66.
15. Ibid., xxiv, 11.
16. *Homilies on Ezekiel* II, ii, i.
17. *Commentary on the Song of Songs*, 6.
18. Epistola 234.1.
19. *On Prayer*, 67.
20. Ibid., 71.
21. *Ambigua*, PG.91.1088c.
22. Peter Brown cu Sabine MacCormack, „Artifices of Eternity", în Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1992), p. 212.
23. Nicephoras, *Greater Apology for the Holy Images*, 70.
24. *Theological Orations* I.

25. *Ethical Orations* 1.3.
26. *Orations* 26.
27. *Ethical Orations* 5.
28. *Hymns of Divine Love* 28. 114-15, 160-2.
29. *Encyclopaedia of Islam* (prima ed., Leiden 1913), capitolul „Tasawwuf".
30. Trad. R. A. Nicholson, citat în A. J. Argerry, *Sufism, An Account of the Mystics of Islam* (London, ed. 1950), p. 43.
31. Citat în R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London, ed. 1963), p. 115.
32. *Narrative*, citat în Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vol. (Chicago, 1974), I., p. 404.
33. Citat în Arberry, *Sufism*, p. 59.
34. Citat în Nicholson, *The Mystics of Islam*, p. 151.
35. Citat în Arberry, *Sufism*, p. 60.
36. Coranul 2:32.
37. *Hiqmat al-Ishraq*, citat în Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, trad. Nancy Pearson (London, 1990), pp. 168-69.
38. Mircea Eliade, *Shamanism*, p. 9, 508.
39. J.-P. Sartre, *The Psychology of the Imagination* (London, 1972), passim.
40. *Futuhat al Makkiyah* II, 326, citat în Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, trad. Ralph Manheim (London, 1970), p. 330.
41. *The Diwan, Interpretation of Ardent Desires*, în ibid., p. 138.
42. *La Vita Nuova*, trad. Barbara Reynolds (Harmondsworth, 1969), pp. 29-30.
43. Purgatoriul XVII, 13-18, trad. Barbara Reynolds (Harmondsworth, 1969), p. 196, în româneşte *Divina Comedie. Purgatoriul.* Traducere în versuri de Ioan A. Ţundrea, Editura Medicală, Bucureşti, 1999, pp. 138-139.
44. William Chittick, „Ibn al-Arabi and His School" în Sayyed Hossein Nasr, ed. *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York, London, 1991), p. 61.
45. Coranul 18:69.
46. Citat în Henri Corbin, *Creative Imagination in Ibn al-Arabi*, p. 111.
47. Chittick, „Ibn al-Arabi and His School", în Nasr, ed., *Islamic Spirituality*, p. 58.
48. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, London, 1970), p. 282.
49. R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, p. 105.
50. R. A. Nicholson, ed., *Eastern Poetry and Prose* (Cambridge, 1922), p. 148.
51. *Masnawi*, I, i, citat în Hodgson, *The Venture of Islam*, II, p. 250.
52. Citat în *This Longing, Teaching Stories and Selected Letters of Rumi*, trad. şi ed. Coleman Banks and John Moyne (Putney, 1988), p. 20.
53. „Song of Unity", citat în Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, ed. a doua (London, 1955), p. 108.
54. Ibid., p. 11.
55. În Gershom Scholem, ed. şi trad. *The Zohar, The Book of Splendor* (New York, 1949), p. 27.
56. Ibid.
57. Scholem, *Major Trends in Jewish Misticism*, p. 136.
58. Ibid., p. 142.
59. Citat în J. C. Clark, *Meister Eckhart, An Introduction to the Study of his Works with an Anthology of his Sermons* (London, 1957), p. 28.

60. Simon Tugwell, „Dominican Spirituality", în Louis Dupre şi Don. E. Saliers, ed., *Christian Spirituality III* (New York, London, 1989), p. 28.
61. Citat în Clark, *Meister Eckhart*, p. 40.
62. Predică, „Qui Audit Me Non Confundetur", în R. B. Blakeney, trad., *Meister Eckhart, A New Translation* (New York, 1957), p. 204.
63. Ibid., p. 288.
64. „On Detachment", în Edmund Coledge şi Bernard McGinn, ed. şi trad. *Meister Eckhart, the Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defence* (London, 1981), p. 87.
65. *Theophanes*, PG. 932D. (Sub. autoarei).
66. Omilie, 16.
67. Triads 1.3.47.

8 *Un Dumnezeu pentru reformatori*

1. *Majma'at al-Rasail*, citat în Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, London, 1970), p. 351.
2. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, 3 vol. (Chicago, 1974), II, pp. 334-360.
3. *Kitah al hikmat al-arshiya*, citat în Henri Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran*, trad. Nancy Pearson (London, 1990), p. 166.
4. Citat în M. S. Raschid, *Iqbal's Concept of God* (London, 1981), pp. 103-4.
5. Citat în Gershom Scholem, *Major Trends în Jewish Mysticism*, ed. a doua (London, 1955), p. 253.
6. Ibid., p. 271; pentru Cabala lurianică vezi şi Scholem, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality* (New York, 1971), pp. 43-48; R. J. Zwi Weblosky, „The Safed Revival and its Aftermath", în Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 vol. (London, 1986, 1988), II; Jacob Katz, „Halakah and Kabbalah as Competing Disciplines of Study" în ibid.; Laurence Fine, „The Contemplative Practice of Yehudim in Lurianic Kabbalah", în ibid.; Louis Jacobs, „The Uplifting of the Sparks in later Jewish Mysticism", în ibid.
7. *The Mountain of Contemplation*, 4.
8. Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, trad. Leo Sherley Poole (Harmondsworth, 1953), I, i, p. 27.
9. Richard Kieckhafer, „Major Currents in Late Medieval Devotion", în Jill Raitt, ed., *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York, London, 1989), p. 87.
10. Julian din Norwich, *Revelations of Divine Love*, trad. Clifton Wolters (London, 1981), 15, pp. 87-88.
11. *Enconium Sancti Tomae Aquitanis*, citat în William J. Bouwsme, „The Spirituality of Renaissance Humanism", în Raitt, *Christian Spirituality*, p. 244.
12. Scrisoare adresată fratelui său Gherado, 2 decembrie 1348, în David Thompson, ed., *Petrarch, a Humanist among Princes: An Anthology of Petrarch's Letters and Translations from His Works* (New York, 1971), p. 90.

13. Citat în Charles Trinkaus, *The Poet as Philosopher: Petrarch and the Formation of Renaissance Consciousness* (New Haven, 1979), p. 87.
14. *Of Learned Ignorance*, I.22.
15. *On Possibility and Being in God*, 17.5.
16. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (London, 1976).
17. Citat în Alister E. McGrath, *Reformation Thought, An Introduction* (Oxford, New York, 1988), p. 73.
18. *Commentary on Psalm* 90.3.
19. *Commentary on Galatians* 3.19.
20. Citat în McGrath, *Reformation Thought*, p. 74.
21. I Corinteni 1.25.
22. *Heidelberg Disputation*, 21.
23. Ibid., 19-20.
24. Ibid.
25. Citat în Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Dogma*, 5 vol., VI, *Reformation of Church and Dogma* (Chicago, London, 1984), p. 156.
26. *Commentary on Galatians* 2.16.
27. *Ehical Orations* 5.
28. *Small Catechism* 2.4. Citat în Pelikan, *Reformation of Church*, p. 161. (sublinierea autoarei).
29. Alastair E. McGrath, *A Life of John Calvin, A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990), p. 7.
30. Citat în McGrath, ibid., p. 251.
31. *Institutes of the Christians Religion*, I, XIII, 2.
32. Citat în Pelikan, *Reformation of Church*, p. 327.
33. Zinzendorf, citat în ibid., p. 326.
34. Citat în McGrath, *Reformation Thought*, p. 87.
35. McGrath, *A Life of Calvin*, p. 90.
36. William James, *The Varieties of Religious Experience*, ed. Martine E. Marty (New York, Harmondsworth, 1982), pp. 127-85.
37. John Bossy, *Christianity in the West*, 1400-1700 (Oxford, New York, 1985), p. 96.
38. McGrath, *A Life of Calvin*, pp. 209-45.
39. R. C. Lovelace, „Puritan Spirituality: the Search for a Rightly Reformed Church", în Louis Dupre and Don E. Saliers, ed., *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York, London, 1989), p. 313.
40. The Spiritual Exercises 230.
41. Citat în Hugo Rahner SJ, *Ignatius the Theologian*, trad. Michael Barry (London, 1968).
42. Citat în Pelikan, *The Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago, London, 1989), p. 39.
43. Lucien Febvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century, the Religion of Rabelais*, trad. Beatrice Gottlieb (Cambridge, Mass., London, 1982), p. 351.
44. Ibid., pp. 355-6.
45. Citat în J. C. Davis, *Fear, Myth and History, the Ranters and the Historians* (Cambridge, 1986), p. 114.

46. McGrath, *A Life of John Calvin*, p. 131.
47. Citat în Robert S. Westman, „The Copernicans and the Churches", în David C. Lindberg and Ronald E. Numbers, ed., *God and Nature; Historical Essays in the Encounter Between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles, London, 1986), p. 87.
48. Psalmul 92:1; Ecleziastul 1:5; Psalmul 103:20.
49. William R. Shea, „Galileo and the Church", în Lindberg and Numbers, ed., *God and Nature*, p. 125.

9 *Iluminismul*

1. Text luat din Blaise Pascal, *Pensées*, trad. şi ed. A. J. Krailsheimer (London, 1966), p. 309.
2. *Pensées*, 919.
3. Ibid., 198.
4. Ibid., 418.
5. Ibid., 919.
6. Ibid., 418.
7. Romani 1.19-20.
8. René Descartes, *A Discourse on Method etc*, trad. J. Veitch (London, 1912), 2.6.19.
9. René Descartes, *Discourse on Method, Optics, Geometry and Meteorology*, trad. Paul J. Olscamp (Indianapolis, 1965), p. 263.
10. Ibid., p. 361.
11. Citat în A. R. Hall and L. Tiling, ed., *The Correspondence of Isaac Newton*, 3 vol. (Cambridge, 1959-77), 10 decembrie 1692, III, pp. 234-35.
12. 17 ianuarie 1693, în ibid., p. 240.
13. Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, trad. Andrew Motte, ed. Florian Cajavi (Berekeley, 1934), pp. 344-46.
14. „Corruptions of Scripture", citat în Richard S. Westfall, „The Rise of Science and Decline of Orthodox Christianity. A Study of Kepler, Descartes and Newton", în David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, ed., *God and Nature; Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles, London, 1986), p. 231.
15. Ibid., pp. 231-32.
16. Citat în Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vol., V *Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago, London, 1989), p. 66.
17. Ibid., p. 105.
18. Ibid., p 101.
19. Ibid., p. 103.
20. *Paradise Lost*, Book III, versurile 113-19, 124-28.
21. François-Marie de Voltaire, *Philosophical Dictionary*, trad. Theodore Besterman (London, 1972), p. 357.
22. Ibid., p. 57.

[23] Citat în Paul Johnson, *A History of the Jews* (London, 1987), p. 290.
[24] Baruch Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, trad. R. H. M. Elwes (New York, 1951), p. 6.
[25] Citat în Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p. 60.
[26] Ibid., p. 110.
[27] Citat în Sherwood Eliot Wirt, ed., *Spiritual Awakening: Classic Writings of the eighteenth century devotions to inspire and help the twentieth century reader* (Tring, 1988), p. 9.
[28] Albert C. Outler, ed., John Wesley: *Writings*, 2 vol. (Oxford, New York, 1964), pp. 194-96.
[29] Pelikan, *Christian Doctrine and Modern Culture*, p. 125.
[30] Ibid., p. 126.
[31] Citat în George Tickell SJ, *The Life of Blessed Margaret Mary* (London, 1890), p. 258.
[32] Ibid., p. 221.
[33] Samuel Shaw, *Communion with God*, citat în Albert C. Outler, „Pietism and Enlightenment: Alternatives to Tradition", în Louis Dupre and Don E. Saliers, ed., *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York, London, 1989), p. 245.
[34] Ibid., p. 248.
[35] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, ed. 1970), p. 172.
[36] Ibid., p. 173.
[37] Ibid., p. 174.
[38] Ibid., p. 290.
[39] Ibid., p. 303.
[40] Ibid., p. 304.
[41] Ibid., p. 305.
[42] Citat în Wirt, ed., *Spiritual Awakening*, p. 110.
[43] Citat în ibid., p. 113.
[44] Alan Heimart, *Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968), p. 43.
[45] „An Essay on the Trinity", citat în ibid., pp. 62-63.
[46] Citat în ibid., p. 101.
[47] Remarci ale lui Alelxander Gordon şi Samuel Quincey, citate în ibid., p. 167.
[48] Gershom Scholem, *Sabbati Sevi* (Princeton, 1973).
[49] Citat în Gershom Scholem, „Redemption Through Sin", în *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971), p. 124.
[50] Ibid., p. 130.
[51] Ibid.
[52] Ibid.
[53] Ibid., p. 136.
[54] Citat în Scholem, „Neutralisation of Messianism in Early Hasidism", în ibid., p. 190.
[55] Scholem, „Devekut or Communion with God", în ibid., p. 207.
[56] Louis Jacobs, „The Uplifting of the Sparks", în Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality*, 2 vol. (London, 1986, 1988), II, pp. 118-21.

57. Ibid., p. 125.
58. Scholem, „Devekuth" în *The Messianic Idea in Judaism*, pp. 226-27.
59. Arthur Green, „Typologies of leadership and the Hasidic Zaddick", în *Jewish Spirituality* II, p. 132.
60. *Sifra De-Zeniuta*, trad. R. J. Za, Werblowsky, în Louis Jacob, ed., *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976, London, 1990), p. 171.
61. Ibid., p. 174.
62. Arnold H. Toynbee, *A Study of History*, 12 vol. (Oxford 1934-61), X, p. 128.
63. Albert Einstein, „Strange is Our Situation Here on Earth", în Jaroslav Pelikan, ed., *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p. 204.
64. Citat în Rachel Elin, „HaBaD: the Contemplative Ascent to God", în Green, ed., *Jewish Spirituality* II, p. 161.
65. Ibid., p. 196.
66. Citat în Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, London, 1987), p. 225.
67. „A Letter to the Blind for Those Who See", în Margaret Jourdain, trad. şi ed., *Diderot's Early Philosophical Works* (Chicago, 1966), pp. 113-14.
68. Paul Heinrich Dietrich, Baron d'Holbach, *The System of Nature: or Laws of the Moral and Physical World*, trad. H. D. Robinson, 2 vol. (New York, 1835), I, p. 22.
69. Ibid., II, p. 227.
70. Ibid., I, p. 174.
71. Ibid., II, p. 232.

10 *Moartea lui Dumnezeu?*

1. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York, 1971), p. 66.
2. 22 noiembrie 1817, în *The Letters of John Keats*, ed. H. E. Rollins, 2 vol. (Cambridge, Mass., 1958), pp. 184-85.
3. To George and Thomas Keats, December 21 (27?), 1817, în ibid., p. 191.
4. *The Prelude* II, 256-64.
5. „Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey", 37-39. Trad. în română de Leon Levițchi, în *Antologie de poezie engleză de la începuturi până azi*, Ed. Minerva, B.p.t., Bucureşti, 1981, p. 92.
6. „Expostulation and Reply"; „The Tables Turned".
7. „Tintern Abbey", 94-102. Trad. în română de Leon Levţchi, în *Antologie de poezie engleză de la începuturi până azi*, p. 94.
8. „Ode To Duty"; *The Prelude* XII, 316.
9. „Introduction" to *The Songs of Experience*, 6-10.
10. *Jerusalem* 33:1-24.
11. Ibid., 96:23-28.
12. F. D. E. Schliermacher, *The Christian Faith*, trad. H. R. Mackintosh and J. S. Steward (Edinburgh, 1928).
13. Ibid., p. 12.
14. Albert Ritschl, *Theology and Metaphysics*, ed. a doua (Bonn, 1929), p. 29.

15. Citat în John Macquarrie, *Thinking About God* (London, 1978), p. 162.
16. „Contribution to the Critique of Hegel's 'Philosophy of the Right'", în Jaroslav Pelikan, ed., *Modern Religious Thought* (Boston, 1990), p. 80.
17. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (New York, 1974), Nr. 125.
18. Friedrich Nietzsche, *The Antichrist* în *The Twilight of the Gods and the Antichrist*, trad. R. J. Hollingdale (London, 1968), p. 163.
19. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (ed. standard.), p. 56.
20. Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra, A Book for Every One and No One*, trad. R. J. Hollingdale, London, 1961, p. 217. Trad. în română de Victoria Ana Tăuşan, *Aşa grăit-a Zarathustra, o carte pentru toţi şi pentru nimeni*, Edinter, Bucureşti, 1991, p. 286.
21. Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam* liv, 18-20.
22. Citat de William Hamilton în „The New Optimism – From Prufrock to Ringo" în Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, ed., *Radical Theology and the Death of God* (New York, London, 1966).
23. Michael Gilsenan, *Recognizing Islam, Religion and Society in the Modern Middle East* (London, New York, ed. 1985), p. 38.
24. Evelyn Baring, Lord Cromer, Modern Egypt, 2 vol. (New York, 1908), II, p. 146.
25. Roy Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran* (London, 1985), pp. 183-84.
26. *Risalat al-Tawhid*, citat în Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York, London, 1971), p. 378.
27. Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, London, 1957), p. 95.
28. Ibid., p. 146, vezi şi pp 123-60 pentru studiul *Al-Azhar*.
29. Citat în Eliezer Schweid, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny*, trad. Deborah Greniman (New York, 1985), p. 158. Termeni cabalişti cu italice.
30. Ibid., p. 143.
31. „Avodah", 1-8, trad. de T. Carmi (ed. şi trad.), *The Penguin Book of Hebrew Verse* (London, 1981), p. 534.
32. „The Service of God", citat în Ben Zion Bokser ed. şi trad., *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (Warwick, N.Y., 1988), p. 50.
33. Elie Wiesel, *Night*, trad. Stella Rodway (Harmondsworth, 1981), p. 45.
34. Ibid., pp. 76-77.

11 Are Dumnezeu un viitor?

1. Peter Berger, *A Rumour of Angels* (London, 1970), p. 58.
2. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth, 1974), p. 152.
3. Wilfred Cantwell Smith, *Belief and History* (Charlottesville, 1985), p. 10.
4. Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (London, 1966), p. 136.
5. Paul Van Buren, *The Secular Meaning of the Gospel* (London, 1963), p. 138.
6. Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966), passim.
7. Paul Tillich, *Theology and Culture* (New York, Oxford, 1964), p. 129.

[8] Alfred North Whitehead, „Suffering and Being", în *Adventures of Ideas* (Harmondsworth, 1942), pp. 191-92.
[9] *Process and Reality* (Cambridge, 1929), p. 497.
[10] Ali Shariati, *Hajj*, trad. Laleh Bakhtiar (Teheran, 1988), p. 46.
[11] Ibid., p. 48.
[12] Martin Buber, „Gottesfinsternis, Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie", citat în Hans Kung, *Does God Exist? An Answer for Today*, trad. Edward Quinn (London, 1978), p. 508.
[13] Citat în Raphael Mergui and Philippa Simmonot, *Israel's Ayatollahs; Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987), p. 43.
[14] Responsabilitatea personală este importantă, firește, și în creștinism, dar iudaismul și islamul au pus-o în evidență prin absența unei preoțimi mediatoare, o perspectivă care a fost preluată de reformiștii protestanți.
[15] Philipp Frank, *Einstein: His Life and Times* (New York, 1947), pp. 189-90.
[16] Thomas Hardy, „Sturzul înserării", trad. în rom. de Tudor Dorin, în *Antologie de poezie engleză de la începuturi până azi*, Ed. Minerva, B.p.t., București, 1981, p. 186-87.

Sugestii pentru alte lecturi

Generale

Baillie, John, *The Sense of the Presence of God* (London, 1962).

Berger, Peter, *A Rumour of Angels* (London, 1970). *(ed). The Other Side of God, A polarity in World Religions* (New York, 1981). O serie de eseuri edificatoare despre conflictul dintre Dumnezeul interior şi exterior al realităţii supreme.

Bowker, John, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford, 1978). *Problems of Suffering in Religions of the World* (Cambridge, 1970). Două cărţi erudite, dar care se pot citi uşor, despre religiile lumii.

Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces* (Princeton, 1949). (cu Bill Moyers) *The Power of Myth* (New York, 1988). Textul popularului serial de televiziune despre mitologie în societatea tradiţională şi principalele religii.

Cupitt, Don, *Taking Leave of God* (London, 1980). O pledoarie îndrăzneaţă şi pătimaşă pentru un „budism creştin", o spiritualitate fără un Dumnezeu exterior, realist.

Eliade, Mircea. Unul dintre cei mai mari specialişti în spiritualitate comparată: o lectură esenţială. *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History* (trad. Willard J. Trask, Princeton, 1954). *The Sacred and the Profane* (trad. Willard J. Trask, New York, 1959). *The Quest; History and Meaning in Religion* (trad. Willard J. Trask, Chicago, 1969).

James, William, *The Varieties of Religious Experience* (New York, Harmondsworth, 1982). O lucrare clasică, încă relevantă şi stimulatoare.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford, 1983). Eseuri utile despre relaţia dintre dogmă şi misticism în religiile lumii.

Louth, Andrew, *Discerning the Mystery, An Essay on the Nature of Theology* (Oxford, 1983). Recomandat cu căldură; un volum subţire, care merge drept în miezul chestiunii.

Macquarrie, John, *Thinking about God* (London, 1975). *In Search of Deity. An Essay in Dialectical Theism.* Două cărţi excelente despre sensul Dumnezeului creştin şi limitele şi foloasele raţiunii în căutarea religioasă.

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (trad. John W. Harvey, Oxford, 1923). O carte clasică esenţială.

Smart, Ninian, *The Philosophy of Religion* (London, 1979). Eseuri savante şi utile. *The Religious Experience of Mankind* (New York, 1969, Glasgow, 1971). Un studiu extrem de util.

Smith, Wildfred Cantwell. Trei cărţi splendide şi incitante, scrise de un erudit canadian de mare valoare: *Belief and History* (Charlottesville, 1977). *Faith and Belief* (Princeton, 1979). *Towards a World Theology* (London, 1981).

Ward, Keith, *The Concept of God* (Oxford, 1974). Un rezumat util al unora din ideile creştine occidentale.

Woods, Richard (ed.), *Understanding Mysticism* (London, New York, 1980).

Zaehner, R. H., *Mysticism – Sacred and Profane* (London, 1957).

Biblia

Albright, W. F., *Yahweh and the Gods of Canaan* (London, 1968).

Alter, Robert and Kermode, Frank (ed.), *The Literary Guide to the Bible* (London, 1987). Cuprinde lucrări incitante ale unor eruditi, despre scripturile iudaice şi creştine.

Bartlett, John R., *The Bible, Faith and Evidence* (London, 1990). O prezentare excelentă, savantă şi uşor de citit.

Childs, Brerand S., *Myth and Reality in the Old Testament* (London, 1959).

Driver, G. R., *Canaanite Myths and Legends* (Ediburgh, 1956).

Fishbane, Michael, *Text and Texture, Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York, 1979). Foarte recomandată.

Fohrer, G., *A History of Israelite Religion* (New York, 1972).

Fox, Robin Lane, *The Unauthorised Version, Truth and Fiction in the Bible* (London, 1991). O erudită viziune asupra Bibliei, din punctul de vedere al istoricului, lectură plăcută, antrenantă.

Frankfort, H., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946).

Gaster, T. H., Thepsis, *Ritual, Myth and Drama în the Ancient Near East* (New York, 1950).

Heschel, Abraham, J., *The Prophets*, 2 vol. (New York, 1962). O lucrare clasică, lectură esenţială şi incitantă.

Hooke, S. H., *Middle Eastern Mythology, From the Assyrians to the Hebrews* (London, 1963). Un digest popular, foarte util.

Josipovici, Gabriel, *The Book of God, A Response to the Bible* (New Haven, London, 1988). O viziune sensibilă şi originală asupra Bibliei din unghiul unui specialist în literatură.

Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel, from its Beginnings to the Babylonian Exile* (trad. şi prescurtare de Moshe Greenberg, Chicago, London, 1961). O versiune accesibilă a unei erudite lucrări clasice.

Nicholson, E. W., *God and His People* (London, 1986). Excelentă.

Pederson, J., *Israel: its Life and Culture* (trad. H. Milford, Copenhagen, London, 1926). O foarte inspirată lucrare.

Smith, Mark S., *The Early History of God; Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (San Francisco, 1990). Un studiu savant şi amănunţit.

Noul Testament

Bornkamm, Gunther. Două cărţi majore, de mare influenţă: *Jesus of Nazareth* (London, 1960, *Paul* (London, 1971).

Bowker, John, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1983). Studiu excelent şi incitant, datorat unui erudit.

Bultmann, Rudolf, *Jesus Christ and Mythology* (London, 1960).

Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (London, 1948).

Hick, John (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London, 1977). O serie de eseuri controversate, dar incitante, scrise de eruditi britanici influenţi.

Kasemann, Ernst, *Perspectives on Paul* (London, 1971).

Moule, C. F. D., *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977).

Sanders, E. P. Două cărţi erudite şi importante: *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977). *Jesus and Judaism* (London, 1989).

Theissen, Gerd, *The First Followers of Jesus, A Sociological Analysis of the Earliest Christianity* (trad. John Bowden, London, 1978).

Vermes, Geza, *Jesus the Jew* (London, 1973). Un studiu foarte valoros.

Wilson, R. Mc L., *Gnosis and the New Testament* (Oxford, 1968).

Rabinii

Abelson, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature* (London, 1912). O lucrare care însufleţeşte Talmudul.

Belkin, Samuel, *In His Image, the Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition* (London , 1961). O carte excelentă care arată relevanţa Rabinilor pentru lumea de azi.

Finkelstein, L., *Akiba, Scholar, Saint and Martyr* (Cleveland, 1962).

Kaddushin, Max, *The Rabbinic Mind* (ed. a doua, New York, 1962).

Marmorstein, A., *The Old Rabbinic Doctrine of God: I: The Names and Attributes of God* (London, 1927). *Studies in Jewish Theology* (ed. J. Rabinowitz and M. S. Law, Oxford, 1950).

Montefiore, C. G., and Loewe, H. (ed.), *A Rabbinic Anthology* (New York, 1974).

Moore, George F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 3 vol. (Oxford, 1927-30).

Neusner, Jacob, *Life of Yohannan ben Zakkai* (Leiden, 1962).

Schechter, Solomon, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909).

Creştinismul timpuriu

Chadwick, Henry, *The Early Church* (London, 1967). *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford, 1966).

Geffcken, J., *The Last Days of Greco-Roman Paganism* (London, 1978). Excelentă.

Grant, R. M., *Gnosticism and Early Christianity* (Oxford, New York, 1959).

Fox, Robin Lane, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine* (London, 1986). Indispensabilă.

Frend, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church, A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965). Un studiu fascinant al Persecuţiilor, care conţine şi multe informaţii utile despre chestiuni generale.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds* (London, 1950). *Early Christian Doctrines* (London, 1958).

Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in Roman Religion* (Oxford, 1979). Probabil cea mai bună lucrare în materie.

Lilla, Salvatore, R. C., *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism* (Oxford, 1971).

Nock, A. D. *Early Christianity and Its Hellenistic Background* (Oxford, 1904). *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933). O lucrare clasică şi lămuritoare.

Pagels, *The Gnostic Gospels* (London, 1970). *Adam, Eve and the Serpent* (London, 1988).

Payne, Robert, *The Holy Fire: The Story of the Fathers of the Eastern Church* (New York, 1957).

Părinţii Bisericii şi Treimea

Brown, Peter. Cărţi erudite, elocvente, scrise de unul dintre cei mai incitanţi învăţaţi ai vremii: lectură esenţială. *Augustine of Hippo: A Biography* (London, 1967). *Religion and Society in the Age of St. Augustine* (Chicago, London, 1972). *The Making of Late Antiqity* (Cambridge, Mass., London, 1978). *Society and the Holy in Late Antiquity* (London, 1982).

Chesnut, R. C., *Three Monophysite Christologies* (Oxford, 1976). Foarte recomandată.

Danielou, Jean, *The Origins of Latin Christianity* (Philadelphia, 1977).

Gregg, Robert C. and Groh, Dennis E., *Early Arianism – A View of Salvation* (London, 1981).

Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition: Apostolic Age to Chalcedon* (New York, 1965).

Lacugna, Catherine Mowry, *God For Us, The Trinity and Christian Life* (Chicago, San Francisco, 1973, 1991).

Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mistical Tradition. From Plato to Denys* (Oxford, 1981). O relatare splendidă, care ne arată rădăcinile doctrinelor în experienţa religioasă. *Denys the Areopagite* (London, 1989).

McGinn, Bernard and Meyendorff, John (ed.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century* (London, 1985). Eseuri excelente scrise de învăţaţi influenţi despre întreaga perioadă, dar mai ales aducând contribuţii lămuritoare la înţelegerea Treimii.

Meyendorff, John, *Byzantine Theology, Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, London, 1975). O lucrare excelentă şi mai ales interesantă în privinţa

chestiunilor trinitariene şi cristologice. *Christ in Eastern Christian Thought* (New York, 1975).

Murray, Robert, *Symbols of Church and Kingdom, A Study in Early Syriac Tradition* (Cambridge, 1975).

Pannikkar, Raimundo, *The Trinity and the Religious Experience of Man.* O carte excelentă, care asociază teologia trinitariană cu alte tradiţii religioase.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vol. O colecţie indispensabilă. Pentru această perioadă:

I: *The Emergence of the Catholic Tradition* (100-600) (Chicago, London, 1971).

II: *The Spirit of the Eastern Tradition* (600-1700) (Chicago, London, 1974). Pentru Maxim Mărturisitorul.

III: *The Growth of Medieval Theology* (600-13)) (Chicago, London, 1978). Pentru Anselm din Canterbury şi Treimea şi cristologia în accepţie latină.

Prestige, G. L., *God in Patristic Thought* (London, 1952). Deosebit de utilă pentru termenii tehnici greceşti.

Williams, Rowan, *Arius, Heresy and Tradition* (London, 1987).

Profetul Mahomed şi Islamul

Andrae, Tor, *Mohammed, the Man and his Faith* (trad. Theophil Menzel, London, 1936). Depăşită în parte, dar oferind încă percepţii utile.

Armstrong, Karen, *Muhammad, a Biography of the Prophet* (London, 1991, San Francisco, 1992).

Gimaret, Daniel, *Les Noms Divins en Islam: Exegese Lexicographique et Theologique* (Paris, 1988).

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilisation*, 3 vol. (Chicago, London, 1974). Mult mai mult decât o istorie a islamului: Hodgson plasează dezvoltarea tradiţiei în context universal. Lectură esenţială.

Jafri, H. M., *Origins and Early Development of Shia Islam* (London, 1981).

Lings, Martin, *Muhammad, His Life Based on the Earliest Sources* (London , 1983).

Khan, Muhammad Zafrulla, *Islam, Its Meaning for Modern Man* (London, 1962).

Nasr, Seyyed Hossein. Un învăţat iranian foarte incitant. Lectură călduros recomandată. *Ideals and Realities of Islam* (London, 1971). *Islamic Spirituality*, 2 vol. *I. Foundation* (London, New York, 1987). *II: Manifestations* (London, New York, 1991).

Rahman, Fazlur, *Islam* (Chicago, 1979). Este probabil cel mai bun studiu într-un singur volum.

Rodinson, Maxime, *Mohammad* (trad. Anne Carter, London, 1971). O interpretare secularistă dată de un erudit marxist.

Ruthven, Malise, *Islam and the World* (London, 1984).

Von Grunebaum, G. E., *Classical Islam, A History* (600-1258) (trad. Katherine Watson, London, 1970).

Watt, W. Montgomery. Cărţi utile scrise de un autor prolific: *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953). *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956). *Islam and the Integration*

of Society (London, 1961). *Muhammad's Mecca: History and the Qur'an.* (Edinburgh, 1988).

Wensinck, A. J., *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932). O lucrare fascinantă şi erudită.

Falsafah, Kalam şi teologia în Evul Mediu

Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle* (trad. şi introducere de Muhsin Mahdi, Glencoe, III., 1962). O prezentare excelentă a poziţiei faylasufilor.

Corbin, Henri, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964).

Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York, London, 1970). O relatare erudită şi uşor de citit până în zilele noastre, care cuprinde desfăşurările teologice.

Gilson, Etienne, *The Spirit of Medieval Philosophy* (London, 1936).

Guttmann, Julius, *Philosophies of Judaism; The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (London, New York, 1964). Lectură esenţială.

Husik, I., *A History of Medieval Jewish Philosophy* (Philadelphia, 1940).

Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge, 1985).

McCarthie, Richard, *The Theology of al-Ashari* (Beirut, 1953).

Meyendorff, John, *Gregory Palamas and Orthodox Spirituality* (New York, 1974).

Morewedge, P. (ed.), *Islamic Philosophical Theology* (New York, 1979). (ed) *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York, 1981). *The Metaphysics of Avicenna* (London, 1973).

Netton, I. R., *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethern of Purity* (Edinburg, 1991).

Pegis, Anton C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (New York, 1963). Un studiu strălucit despre rădăcinile augustiniene ale scolasticismului occidental.

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vol. II: *The Spirit of Eastern Christendom* (600-1700), (Chicago, London, 1974). III: *The Growth of Medieval Theology* (600-1300), (Chicago, London, 1978).

Rosenthal, F., *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1970).

Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden, 1963). Inegală dar bună pentru studiul lui Ar-Razi şi al-Farabi.

Von Grunebaum, G. E., *Medieval Islam* (Chicago, 1946).

Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973). *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948). *Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of Al-Ghazzali* (Edinburg, 1963).

Misticismul

Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Ibnu 'l-Arabi* (Cambridge, 1938).

Arberry, A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950).

Bakhtiar, L., *Sufi Expression of the Mistic Quest* (London, 1979).

Bension, Ariel, *The Zohar in Muslim and Christian Spain* (London, 1932).

Blumenthal, David, *Understanding Jewish Mysticism* (New York, 1978).

Butler, Dom Cuthbert, *Western Mysticism, The Teaching of Saints Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life, Neglected Chapters in the History of Religion* (ed. a doua, London, 1927).

Chittick, William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany, 1983).

Corbin, Henri. Trei cărţi foarte recomandabile: *Avicenna and the Visionary Recital* (trad. W. Trask, Princeton, 1960). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (trad. W. Trask, London, 1970). *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shiite Iran* (trad. Nancy Pearson, London, 1990). Excelentă pentru comentariile despre *alam al-mithal.*

Green, Arthur, *Jewish Spirituality, Volume I* (London, 1986).

Gruenwold, *Ithamar, Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980).

Jacobs, Louis (ed.), *The Jewish Mystics* (Jerusalem, 1976, London, 1990).

Leclercq, J. (ed.), *Spirituality of the Middle Ages* (London, 1968).

Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London, 1957). *II: Manifestations* (London, 1991).

Marcus, Ivan G., *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden, 1981).

Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj*, 4 vol. (trad. H. Mason, Princeton, 1982). O lucrare clasică.

Nasr, Seyyed Hossein (ed.), *Islamic Spirituality: I: Foundations* (London, 1987). *II: Manifestations* (London, 1991).

Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam* (London, 1914). O prezentare utilă.

Schaya, Leo, *The Universal Meaning of the Kabbalah* (London, 1971).

Schimmel, A. M., *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975). *The Triumphant Sun: A Study of Mawlana Rumi's Life and Work* (London, the Hague, 1978).

Scholem, Gershom G. Principala autoritate în materie, lectură esenţială. *Major Trends in Jewish Mysticism*, ed. a doua (London, 1955). (ed) *The Zohar, The Book of Splendour* (New York, 1949). *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York, 1965). *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1960).

Smith, Margaret, *Rabia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (London, 1928).

Temple, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity* (Shaftesbury, 1990).

Valiuddin, Mir, *Contemplative Disciplines in Sufism* (London, 1980).

Perioada Reformei

Bossy, John, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford, New York, 1985). Un excelent studiu sintetic.

Collinson, P., *The Religion of Protestants* (London, 1982).

Crew, P. Mack, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands* (Cambridge, 1978). Recomandată pentru studierea distrugerii imaginilor.

Delumeau, Jean, *Catholicism Between Luther and Voltaire: a New View of the Counter-Reformation* (London, Philadelphia, 1977). Inegală, dar conţinând informaţii utile.

Evennett, H. O., *The Spirit of the Counter-Reformation* (Cambridge, 1968).

Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century* (trad. Beatrice Gottlieb, Cambridge, Mass., 1982).

Green, Arthur (ed.), *Jewish Spirituality, Volume I* (London, 1988). Articole excelente despre cabala lurianică.

McGrath, Alister E., *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford, 1990). *Reformation Thought, An Introduction* (Oxford, New York, 1988). *A Life of Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture* (Oxford, 1990).

Nuttall, G. F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Oxford, 1946).

Pelikan, Jaroslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vol. IV: *Reformation of Church and Dogma* (Chicago, London, 1984).

Potter, G., *Zwingli* (Cambridge, 1976).

Raitt, Jill. (ed.), în colaborare cu McGinn, Bernard şi Meyerdorff, John, *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York, 1988, London, 1989).

Trinkaus, Charles, *In Our Image and Likness: Humanity and Divinity in Italian and Humanist Thought*, 2 vol. (London, 1970). cu Oberman, H. (ed.) *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* (Leiden, 1974).

Williams, G. H., *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962).

Wright, A. D., *The Counter-Reformation, Catholic Europe and the Non-Christian World* (London, 1982).

Perioada Iluminismului

Altmann, Alexander, *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover, N.Y., 1981). *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Alabama, 1973).

Buber, Martin, *Hasidism and Modern Man* (New York, 1958). *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem* (London, 1932).

Buckley, Michael J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven, London, 1989). O analiză percutantă a ateismului şi ortodoxiei în Occidentul creştin al secolului 18.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, 1951).

Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium, Revolutionary Millennarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London, 1957). Cuprinde şi o secţiune despre ranterii şi incarnaţioniştii din Anglia puritană.

Cragg, Gerald G., *The Church in the Age of Reason 1648-1789* (Harmondsworth, New York, 1960). *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1964).

Dupre, Louis and Saleirs, Don E. (ed.), *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern* (New York, London, 1989).

Gay, Peter, *The Enlightenment, An Interpretation*, 2 vol. (New York, 1966).
Guardini, Romano, *Pascal for Our Time* (trad. Brian Thompson, New York, 1966).
Haller, William, *The Rise of Puritanism* (New York, 1938).
Heimert, Alan, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution* (Cambridge, Mass., 1968).
Lindberg, David C. and Numbers, Ronald L. (ed.), *God and Nature, Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley, Los Angeles, London, 1986).
Outler, Albert C., *John Wesley* (Oxford, New York, 1964).
Ozment, S. E., *Mysticism and Dissent* (New Haven, London, 1973).
Pelikan, Jarozslav, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine*, 5 vol. : *V: Christian Doctrine and Modern Culture (Since 1700)* (Chicago, London, 1989).
Scholem, Gershom G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971). Esseuri despre sabbatarianism şi hasidism. *Sabbati Sevi* (Princeton, 1973).

Dumnezeu în epoca modernă

Ahmed, Akbar S., *Postmodernism and Islam, Predicament and Promise* (London, New York, 1992).
Altizer, Thomas J. J. and Hamilton, William, *Radical Theology and the Death of God* (New York, London, 1966).
Baeck, Leo, *The Essence of Judaism* (New York, 1948).
Barth, Karl, *The Knowledge of God and the Service of God* (trad. J.M.L. Haire and I. Henderson, London, 1938).
Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord*, 3 vol. (Edinburgh, 1982-86). *Love Alone: The Way of Revelation* (London, 1968)
Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the 19th Century* (Cambridge, 1975).
Cone, James H., *Black Power and Black Theology* (New York, 1969).
D'Antonio, Michael, *Fall from Grace; The Failed Crusade of the Christian Right* (London, 1990).
De Chardin, Pierre Teilhard, *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life* (New York, 1987). *The Phenomenon of Man* (New York, 1959).
Heschel, Abraham J., *The Insecurity of Freedom* (New York, 1966). *God in Search of Man* (Philadelphia, 1959).
Hussain, Asaf, *Islamic Iran, Revolution and Counter-Revolution* (London, 1985).
Iqbal, Mohammed, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore, 1930).
Keddie, Nikki R. (ed.), *Religion and Politics in Iran, Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven, London, 1983).

Kook, Abraham Isaac, *The Essential Writings of Abraham Isaac Kook* (ed. şi trad. Ben Zion Bokser, Warwick, N. Y., 1988).

Kung, Hans, *Does God Exist? An Answer for Today* (trad. Edward Quinn, London, 1978).

Malik, Hafeez, *Iqbal, Poet-Philosopher of Pakistan* (New York, 1971).

Masterson, Patrick, *Atheism and Alienation, A Study of the Philosophic Sources of Contemporary Atheism* (Dublin, 1971).

Mergui, Raphael and Simonnot, Philippe, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London, 1987).

Mottahedeh, Roy, *The Mantle of the Prophet, Religion and Politics in Iran* (London, 1985). Foarte recomandată.

O'Donovan, Leo (ed.), *A World of Grace, An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology* (New York, 1978).

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers* (New York, 1958). *The Christian Faith* (trad. H. R. Mackintosh and J.S. Steward, Edinburgh, 1986).

Riches, John (ed.), *The Antology of Beauty: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (Edinburgh, 1928).

Robinson, J.A.T., *Honest to God* (London, 1963).

Rosenzweig, Franz, *The Star of Redemption*, 3 vol. (New York, 1970).

Rubenstein, Richard L., *After Auschwitz, Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis, 1966).

Schweid, Eliezer, *The Land of Israel: National Home or Land of Destiny* (trad. Deborah Greniman, New York, 1985).

Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History* (Princeton, London, 1957). Un studiu strălucit şi precis.

Steiner, George, *Real Presences, Is there anything* in *what we say?* (London, 1989).

Tillich, Paul, *The Courage to Be* (London, 1962).

Tracy, David, *The Achievement of Bernard Lonergan* (New York, 1971).

Whitehead, A. N., *Process and Reality* (Cambridge, 1929). *Religion in the Making* (Cambridge, 1926).

ÎN ATENŢIA LIBRĂRIILOR ŞI DIFUZORILOR DE CARTE

Contravaloarea timbrului literare se depune în contul
Uniunii Scriitorilor din România nr. 45106262,
deschis la BCR/SMB.

Redactor: Aurelia Ulici
Tehnoredactor: Florentina Preda
Corector: Aristiţa Cios

Editura Cartea Românească
mulţumeşte domnului vice-primar al Craiovei,
Antonie Solomon,
pentru contribuţia sa la tipărirea
acestei lucrări

Această carte nu va fi o istorie a realității inefabile a lui Dumnezeu însuși, care se află dincolo de timp și schimbare, ci o istorie a felului în care bărbați și femei l-au perceput de la Avraam până azi. Ideea omenească de Dumnezeu are o istorie, căci ea a avut întotdeauna semnificații ușor diferite de la o comunitate la alta de oameni care au folosit-o în diferite perioade. Ideea de Dumnezeu formată într-o generație de un grup de ființe umane poate fi lipsită de sens pentru un alt grup. Într-adevăr, declarația „cred în Dumnezeu" nu are nici un înțeles obiectiv luată ca atare, ci, ca orice altă declarație, înseamnă ceva numai în context, atunci când este făcută de o anumită comunitate. Prin urmare nu există nici o idee imuabilă conținută în cuvântul „Dumnezeu"; dimpotrivă, cuvântul conține un întreg spectru de semnificații, dintre care unele sunt contradictorii sau chiar se exclud reciproc. Dacă noțiunea de Dumnezeu nu ar fi avut această flexibilitate, nu ar fi supraviețuit pentru a deveni una din marile idei ale umanității. (...) Ideea de Dumnezeu nu s-a iscat la un anumit punct spre a progresa într-o manieră lineară spre o concepție finală. În felul acesta funcționează noțiunile științifice, dar nu ideile artistice și religioase. Tot așa cum în poezia de dragoste există un număr finit de teme, oamenii au continuat să spună iar și iar aceleași lucruri despre Dumnezeu.

Karen Armstrong

ISBN 973-23-1161-4